SUMA DE FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

VOLUMEN I

TRATADO IV

METAFISICA

LIBRO I

PARTE SEGUNDA
DIVISION SUPREMA DEL ENTE

CAPITULO 1: ASPECTO METAFÍSICO U ONTOLÓGICO DE LA DIVISION SUPREMA DEL ENTE.

Art. 1: División suprema del ente en "Dios" y "criatura" y otras divisiones equivalentes a esta.

Art. 2: La división del ente en "acto" y "potencia".— Introducción hist.

1. Nociones de "acto" y "potencia"

2. Relaciones mutuas entre "acto" y "potencia"

3. La cuestión de la limitación del "acto". Introducción

A. La determinación del "acto"

B. La limitación del "acto".

1. Necesidad de la limitación del "acto" por medio de algo real mente distinto

TESIS 12: El "acto", en cuanto "acto", no puede decir limitación; lo dice en cuanto "tal" acto, o en cuanto "tal" potencia. Ello supone distinción de razón no real ("per se"), en el acto limitado

2. Posibilidad de la limitación del acto por medio de algo realmente distinto.

TESIS 13: El acto no parece que pueda ser limitado en razón de otra entidad de alguna manera distinta realmente, en la que se reciba

Art. 3: Sentido de la división del "ente" en "increado" y "creado", o naturaleza del "ente" creado.

1. La posibilidad del "ente creado

A. El hecho de la posibilidad intrínseca.

TESIS 14: Al margen de la posibilidad extrínseca se da también la intrínseca, que se funda próximamente en las mismas esencias de las cosas, y remotamente en la esencia divina.

C. El modo según el cual la razón del ente conviene al "posible".

TESIS 15: El puro posible no existe, pero puede existir, por tanto no es "la nada absoluta", ni tampoco un "ente de razón", sin embargo no poetas "en acto" ningún otro "ser” más que "eminencial" en la esencia divina,"virtual" en la omnipotencia,"objetivo" o "formal" en el entendimiento divino. En consecuencia, se torna existente, no por la real adición o recepción de la existencia, sino por la producción de su total realidad

2. La existencia del ente creado.

A. La distinción entre la esencia absoluta del ente creado y su existencia, y la distinción de razón entre su esencia actual y su existencia.

TESIS 16: La contingencia, la finitud y la dependencia de Dios son cualidades esenciales al ente creado, y que llevan consigo la distinción real y negativa entre su esencia absoluta y su existencia, así como la distinción de razón entre su esencia actual y su existencia

B. La distinción real entre la esencia actual, del ente creado y su existencia.

TESIS 17: La distinción real entre la esencia actual y la existencia no es esencial al ente creado; más aún, parece que no puede darse tal distinción.

CAPITULO 2: ASPECTO LOGICO DE LA DIVISION SUPREMA DEL “ENTE” (Introducción)

Art. 1: El hecho de la analogía.

TESIS 18: Existe una noción de ente que conviene a los géneros supremos, no de manera equívoca ni unívoca, sino análoga, con analogía metafísica.

Art.2 : El modo de la analogía.

TESIS 19: La noción de ente es una "simpliciter".

TESIS 20: La noción de ente transciende formal y totalmente todas las cosas, incluidas las últimas diferencias

TESIS 21: Como consecuencia, la noción de este se obtiene mediante abstracción. imperfecta, por lo cual, es "una" en sentido imperfecto, y se contrae, no por composición metafísica, sino lógica; es decir, por mayor expresión de la misma realidad conocida de manera indeterminada.

TESIS 22: La noción de "ante", respecto de los géneros supremos es análoga con analogía de atribución intrínseca y también con analogía de proporcionalidad, en sentido amplio, no en sentido estricto.

Conclusión de la segunda parte del Libro I

METAFISICA

LIBRO I

PARTE II

DIVISIÓN SUPREMA DEL "ENTE"

389.- En la parte anterior, hemos considerado el "ente en sí" en cuanto a su "naturaleza, propiedades y leyes". Ahora, para poder examinar mejor el mismo "ente en sí", debemos atender a la "división suprema" o a los "géneros supremos del ente". Por lo de más, así es como se procede en todas las ciencias, las cuales, una vez declarada la naturaleza de su objeto, descienden a considerar, al menos, las divisiones supremas del mismo. Ello tanto más cuanto que, no constituyendo el "ente" un "género" ni ninguna otra noción estrictamente universal que se verifique de manera uniforme en sus inferiores (como se verá en el capítulo 22 de esta parte), no podemos considerar que hayamos obtenido un conocimiento adecuado del mismo hasta que no conozcamos los modos irreducibles y primarios se gún los cuales la noción de "ente" se realiza.

390.- Esta división suprema del "ente", hemos de abordarla según dos aspectos, que son: el "ontológico" o "metafísico", y el "lógico"… Pues se trata de la división o del descenso de "una noción común" a sus inferiores. Ahora bien, en tal descenso siempre se da un doble aspecto:

1) *"la diferencia o la nota"* (ontológica) por la cual la noción en cuestión se contrae o determina a cada uno de sus inferiores (así, la noción de "animal" se contrae a sus inferiores: "hombre" y "bestia", mediante las notas de "racional" e "irracional", que constituyen algo "ontológico", alguna "perfección"): "aspecto ontológico";

2) *"el modo"* según el cual dicha noción se verifica en sus inferiores: ya sea exactamente del mismo modo, o uniformemente (= unívocamente), ya sea no exactamente del mismo modo, sino con alguna diversidad (= analógicamente): "aspecto lógico", porque se trata de la "relación" de un "concepto" a sus inferiores.

Ambos aspectos se hallan entre sí íntimamente conectados, de forma que vienen a completarse mutuamente (como más adelante se verá); sin embargo, son formalmente diversos; por ello, será conveniente considerar por separado.

391.- Así pues, procederemos por el siguiente orden:

1.- Aspecto metafísico u ontológico de la división suprema del “ente", (capítulo 1).

2.- Aspecto lógico de la división suprema del -"ente", (capítulo 2).

CAPÍTULO I

ASPECTO METAFÍSICO U ONTOLÓGICO 'DE LA DIVISIÓN SUPREMA DEL "ENTE"

Artículo I
División suprema del "ente" en "Dios' y "criatura”, y otras divisiones equivalentes a ésta.

392.- La división suprema del "ente", es decir, aquella, que le es inmediata y que se hace en los miembros que distan más entre sí es la división en "Dios" y "criatura"; de estos dos términos, cada uno de ellos es "per se notus" ("conocido por sí mismo"), si prescindimos ahora de declarar su íntima naturaleza.

Esta misma división viene a quedar más determinada gracias a otras divisiones del todo equivalentes que suelen emplearse, y que constituyen otros tantos aspectos de la referida división fundamental, y expresan la "nota", o la "diferencia" mediante la cual el "ente" se contrae a dichos géneros supremos: "Dios" y "criatura".

He aquí todas las divisiones (igualmente supremas) que pueden darse del "ente",, en el sentido indicado:

"ente infinito" y "ente finito";
"ente 'a se" y "ente 'ab alio’";
"ente necesario" y "ente contingente";
"ente increado" y "ente creado";
"ente por esencia".y "ente por participación";

"ente acto puro" y "ente potencial" (o "acto no puro, sino mezclado con potencialidad").

Vamos a declarar brevemente cada una de dichas divisiones:

393.- *"Ente infinito"* es el,"ente" que carece de límite, en la perfección; o el "ente" que contiene todas las perfecciones posibles en toda la extensión del "ente", sin límite alguno. "Ente finito" es el "ente" que tiene límite en la perfección, o que carece de una perfección ulterior.

394.- *"Ente 'a se"* ("por sí mismo") es el "ente" que tiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia, que existe en fuerza de su propia esencia. *"Ente 'ab alio'"* ("por otro") es el que tiene la existencia recibida de otro.

395.- *"Ente' necesario"* es el "ente" que de tal forma tiene el "ser" (o la "existencia") que (absolutamente, en cualquier hipótesis) no puede carecer de él; en otras palabras; se halla intrínsecamente determinado a la existencia. *"Ente contingente"* es el "ente" indiferente, de por sí, a la existencia, que, por tanto, existe de manera que puede no existir; o no existe de manera que puede existir.

396.- *"Ente increado"* es, el "ente" que tiene la existencia sin haberla recibido de ningún otro. *"Ente creado"* es el que tiene la existencia recibida de otro por creación (ya sea de modo inmediato, ya de modo mediato). "Creación" es la producción de una cosa a partir de la "nada" de sí misma y del sujeto.

397.- *"Ente por esencia"* es el "ente" que, todo cuanto es, lo es "por sí mismo" y "de por sí mismo". "Por sí mismo", es decir: no tiene el "ser" causado por otro ni recibido de él; "de por sí mismo", es decir: no mediante alguna forma distinta del mismo, con distinción real o de razón. *"Ente por participación",* es el "ente" que participa, o que "toma parte" de la perfección: ya sea porque "es causado por otro", del que recibe 'el "ser", o la perfección que fuere, de manera no plena, sino "según un determinado grado" y medida; ya sea porque "posee una estructura sujeto con forma"', o "tiene recibida alguna forma" (acto), mediante la cual se constituye en tal o cual. Así, Pedro, mediante la forma (distinta de él realmente) de sabiduría, se constituye en "sabio", participa de la sabiduría, es un sujeto que posee sabiduría; por el contrario, Dios es la misma Sabiduría, la plenitud de la Sabiduría.

398.- *"Acto puro"* es el "ente" que no tiene ninguna potencia "pasiva", para recibir una nueva perfección, ni tampoco "objetiva", o pura posibilidad de existir. *"Ente potencial",* o "acto no puro, sino mezclado con potencialidad", es el "ente" que tiene potencia pasiva y potencia objetiva: de aquí que es finito, contingente, "ab alío", creado, por participación...

399.- Estas son, pues, las "divisiones supremas del ente", o si se prefiere, esta es la división suprema del ente, una vez manifestada y declarada por todas estas divisiones plenamente equivalentes. De su "sentido" y "naturaleza" vamos a tratar a continuación.

Ahora bien, como quiera que,.entre todas estas divisiones equivalentes, hay una la división del "ente" en "acto puro" y "ente potencial" que, por su más frecuente utilización en Filosofía (sobre todo, dentro del sistema tomista), se manifiesta como la primera, de modo absoluto, o, por lo menos, derrama una luz especial sobre la división suprema, por ello parece conveniente que comencemos tratando de la misma, con el fin de que se pueda - percibir mejor el sentido mismo de la división.

400.- Vamos a tratar, pues: 1.- De la división del "ente" en "acto" y "potencia". 2.- De la división del "ente" en "ente Increado" y "ente creado".

Artículo II
La división del "ente" en "acto" y "potencia”

Introducción histórica

402.- La teoría del "acto" y la "potencia" fue introducida por Aristóteles para dar solución, desde el punto de vista ontológico, al problema sobre lo "uno" y lo "múltiple", liquidan-do, sobre todo, las antinomias que habían sido propuestas, con ocasión del mismo, por Parménides y Heráclito.

El problema sobre lo "uno" y lo "múltiple" surgió de la necesidad de conciliar la "pluralidad" de las cosas principalmente detectada por los sentidos con la "unidad" o "conveniencia" de las mismas, al menos en la razón de "ente", que refiere el entendimiento. Parménides y Heráclito ya comprobaban que en el mundo existen cosas en gran número, que se muestran distintas en género, especie y numero, y que, no obstante, poseen una determinada unidad o conveniencia: en la noción de "ente". Comprobaban también que en el mundo tienen lugar mutaciones; en otras palabras: que las cosas están sometidas a distintos estados o modos de comportamiento. En consecuencia, de dos formas se encontraban frente al fenómeno de la unidad y de la pluralidad: la "pluralidad" de muchas cosas juntamente con la "unidad" en la noción de "ente", y la "unidad" de una misma cosa bajo una "pluralidad" de mutaciones.

403.- Al no ser capaces de conciliar entre sí ambos elementos, Parménides optó por negar la "pluralidad", reteniendo la "unidad", mientras que Heráclito se quedó con la "pluralidad" y rechazó la "unidad".

Parménides: a) *negó la "pluralidad":* porque según él si hubiese muchas cosas, diferirían entre sí en el "ente" o en el "no-ente"; en el "ente" no pueden diferir, puesto que en él más bien convienen (todas las cosas son "ente"), ni tampoco en el "no -ente", porque diferir en el "no-ente" es sencillamente no diferir. Por tanto, no se da más que un único "ente", que luego Parménides concibe como extenso, esférico; es decir, a manera de una esfera; que sería esto: el "ente" universal y único;

b) *(en consecuencia) negó también las mutaciones que se dan en las cosas*; en otros términos: dicho "ente" único no puede mudarse. Pues, por la mutación, se haría (o adquiriría) algo nuevo, y así, se tendría un nuevo "ente"; pero esto es imposible. En efecto, o se haría a partir del "ente" o a partir del "no-ente" - (o de la "nada"). A partir del "ente" no puede hacerse nada, puesto que ya es "ente", y no puede hacerse lo qué ya es, ni tampoco lo necesita. A partir del "no-ente" (o de la “nada") tampoco es posible, pues de la "nada", nada se hace.

Así pues, hay que desconfiar del conocimiento que nos proporcionan los sentidos, puesto que es ilusorio, y hemos de prestar nuestro asentimiento al testimonio del entendimiento, que es el único que da referencia de unidad.

Heráclito, por su parte, *negó la unidad*, afirmando que todas las cosas son puro hacerse, puro devenir, puro mudarse. La unidad y la permanencia de una cosa o de un sujeto bajo una pluralidad de mutaciones, es pura ilusión del entendimiento; si, pues, la cosa se

muda, no es la misma, o, si es la misma, entonces no se muda. Por tanto, no se da más que la "pura pluralidad" o "multiplicidad".

404.- *Aristóteles* resolvió estas antinomias y fue capaz de conciliar la unidad con la multiplicidad mediante la doble tea ría de la *"analogía del ente"* y del *"acto y la potencia".*

Mediante la teoría de la *"analogía del ente",* resuelve el problema bajo el aspecto *"lógico":* se da, por una parte, la "unidad", porque todas las cosas convienen en la razón de "ente".

Se da, por otra parte, la "pluralidad", porque la razón de "ente" no es "unívoca", sino "análoga", y por ello pueden en la misma convenir y diferenciarse al mismo tiempo las cosas.

Mediante la teoría del "acto y la potencia", resuelve el problema bajo, el aspecto *"ontológico",* al afirmar que las cosas mudables constan de "acto" y de "potencia", o, en otras palabras, que, en toda mutación, debe haber un sujeto que permanezca por debajo de los diversos estados; de lo contrario, no cabe hablar de verdadera mutación, sino de mera sucesión o substitución de uno tras otro. El sujeto que se muda, o que pasa de un estado a otro (el agua, de fría a caliente), es la "potencia", o sea, el "sujeto capaz de recibir nuevas determinaciones". A su vez, estas determinaciones, o nuevos estados, se dan gracias a una realidad distinta que, íntimamente unida al sujeto (potencia), le confiere dichas perfecciones: recibe el nombre de "acto".

De aquí se desprende que el nuevo "ente" que sobreviene a través de la mutación, no surge a partir de un "ente completo", es decir, ya actuado por la determinación que la mutación lleva consigo; ni tampoco a partir del "no-ente", ya que esto equivaldría a crear: lo cual sobrepasa las fuerzas de las causas creadas. Sino que, a partir del "ente en potencia" surge el "ente en acto", y en consecuencia, el movimiento o la mutación consiste en el "tránsito de la potencia al acto". Tenemos, pues, un sujeto, capaz de una nueva determinación o perfección ("ente en potencia"), y de él la causa eficiente hace brotar ("educe")una nueva forma ("acto"), que le confiere la nueva determinación. Así es como queda perfectamente resuelta la antinomia de Parménides.

En cuanto a la antinomia de Heráclito, también se resuelve, toda vez que una cosa puede mudarse y, sin embargo, permanecer siendo la misma; es decir, permanece la entidad del sujeto ("potencia"), que, no obstante, se comporta de otra manera debido a que recibe una nueva forma ("acto"), que le afecta de modo intrínseco, comunicándole la nueva determinación o la nueva manera de comportarse. Todo lo cual adopta sentidos bastante diversos, según que se trate de "mutación substancial" o de "mutación accidental", como puede verse en los lugares apropiados; a saber,, en la "Cosmología", donde se trata de las mutaciones substanciales, y en la "Ontología" y también en la "Cosmología", donde es cuestión de las mutaciones accidentales.

& 1.- Nociones de "acto" y "potencia".

405.- Según se ha dicho en la Introducción, las nociones de "acto" y de "potencia" las tomamos de la experiencia, es decir: sometiendo a análisis las mutaciones que existen en el mundo En ellas, podemos advertir: a) un "sujeto" que recibe, que tiene la capacidad de recibir una nueva determinación (un cuerpo móvil, el agua que recibe el calor): "potencia pasiva" (del latín "pati" =recibir algo); y b) una "entidad que confiere" al sujeto una nueva determinación: el "acto" (= perfección) (movimiento, calor).

Dentro del mismo fenómeno o proceso de la mutación, podemos apreciar también que existe algún género de potencia; es decir, el móvil recibe el movimiento, que no tiene de sí mismo, de parte de "otro ente", y otro tanto vemos que ocurre con el agua que recibe dé "otro" el calor que de sí misma no tiene. Este "otro ente" produce el movimiento, o el calor, porque "puede" producirlo; porque "tiene la capacidad" de producirlo. Esto es lo que llamamos "potencia activa".

"Potencia", por tanto, es la "capacidad. de producir ("potencia activa") o de recibir ("potencia pasiva") una perfección determinada.

"La "potencia" ha sido impuesta, en primer lugar, para significar el principio de la acción, pero, en segundo lugar, el nombre de 'potencia' ha sido trasladado a fin de que pueda decirse que tiene 'potencia' aquello que recibe la acción del agente. Tal es la 'potencia pasiva'. Y, del mismo modo que a la potencia activa responde la operación o la acción en que se realiza la "potencia activa", así también aquello que responde a la "potencia pasiva", viniendo a ser como la perfección y realización de la misma, recibe el nombre de "acto". Por esta razón, toda 'forma' se considera 'acto', incluso las 'formas separadas'". (Sto. Tomás, In I Sent., d. - 42, q.1, a-1, ad 1).

406.-"Acto":

a) *En sentido etimológico*: proviene del latín "agere" (obrar, hacer), y así, primariamente designa la "operación y los movimientos sensibles”.

"Según parece por la forma común de entender, el nombre de "acto" fue atribuido primordialmente a la operación; así es como casi todos entienden el "acto"; secundariamente el nombre de 'acto' fue aplicado a la forma, en cuanto que la forma es principio de la, operación y del fin" (Sto. Tomás, "De Potentia", q.1, a.1.c).

b) *En sentido real:* 1), "*la perfección producida en un sujeto apto"*, por tanto, en correspondencia con la "potencia pasiva", que se da por, supuesta.

2) *por extensión, "cualquier perfección",* se halle o no en el sujeto, sea producida o no lo sea. Así, el mismo Dios es "acto", y otro tanto podemos decir del ángel y del alma humana. Aristóteles designa el acto con los nombres "energueia" y "entelejeia", pero los autores no están de acuerdo sobre el sentido y la definición de dichos términos, ni con la diferencia que puede haber entre ellos. Según Trendelenburg y algunos otros modernos, "energueia" parece más bien, designar la acción, mientras que "entelejeia" designaría el término o estado que resulta de la misma.

407.- Divisiones de la "potencia".

1) "Activa" y "pasiva" La "potencia activa" es el "principio de obrar o actuar en otro". Así, la "potencia" de Fidias para realizar una estatua, la del fuego para calentar, o el poder que el entendimiento tiene de comprender. Por "otro" no hemos de entender necesariamente algo o alguien distinto, con distinción real; basta que lo sea con distinción de razón, como ocurre en el caso de las potencias activas vitales, al recibir en sí la acción que ellas mis mas producen; pero entonces, la potencia adopta también la característica de "potencia pasiva": es decir, la potencia, en cuanto "activa", produce la acción que es recibida en ella misma, en cuanto "pasiva".

Como bien se echa de ver, la "potencia activa" supone perfección pues perfecciones poder obrar, poder comunicar a otros la existencia; es, por tanto, "acto".

La "potencia pasiva" es el "principio de recibir la acción de parte de„ otro". Así, la "potencia" que el mármol tiene para ser convertido en estatua, la que tiene el agua para ser calentada, o la del entendimiento para recibir la intelección. En el mismo sentido y por la misma razón que en la "potencia activa", por "otro" no hay que entender necesariamente algo distinto, con distinción real: basta que lo sea, con distinción de razón. Así, el entendimiento como ya hemos hecho notar es "potencia pasiva", porque recibe la intelección que, por otra parte, él mismo -y no otra facultad ha producido.

Esta "potencia pasiva" se llama también "potencia subjetiva", porque es un "sujeto" real, capaz de recibir alguna perfección, o receptor actual de la misma.

Al revés que antes ocurría, la "potencia pasiva" supone imperfección, pues "cada cosa puede recibir algo en la medida en que es deficiente e imperfecta".

"Es manifiesto que cada cosa puede ser principio de algo en la medida en que existe "en acto" o en que es perfecta; por el contrario, puede recibir algo en la medida en que es deficiente e imperfecta. Por tanto, en Dios no puede darse 'potencia pasiva' bajo ningún concepto, mientras que la 'potencia activa' conviene ponerla en Dios, por encima de todo; en otros términos, propio de Dios es ser principio activo, de ninguna manera pasivo": (Sto. Tomás, "Suma Teológica", 1, q.25, a.1, c).

2) *"Real" y "lógica".* La "potencia real" es "principio real" -es decir, independientemente de la mente- "de obrar o de recibir" (algo).

La "potencia lógica" es "laque no es verdadera y realmente potencia, sino que la mente la concibe como si lo fuera"; es, pues, potencia únicamente según la consideración del entendimiento. Así, en Dialéctica, suele considerarse el "género" (animal, p. e.) como parte capaz de ser determinada por la diferencia específica (racional o irracional), pero es evidente que no ocurre así "a parte rei".

También recibe el nombre de "potencia objetiva",.en cuanto que conviene a la cosa según que es "objeto" de la, consideración: de la mente.

Sin embargo, con el nombre de "potencia objetiva" suele designarse una potencia lógica especial, a saber: la que se supone que existe en la "cosa puramente posible", y que es la "aptitud" o "no-repugnancia" para existir. Esta es potencia lógica u objetiva en el sentido de que no se trata de ningún sujeto real o físico, capaz de recibir un acto determinado, pues el "puro posible" todavía no existe más que de manera eminente en la esencia divina. No obstante, su aptitud para existir es verdaderamente real e independiente de la consideración de la mente, en virtud de la cual con todo derecho puede llamarse, y es, "ente"; es decir, "ente potencial".

3) *Potencia-'"natural" o "connatural", "violenta" y "neutra".*

"Potencia natural" es "la que es connatural respecto de la forma, ó del acto", como la potencia de la piedra para caer.

"Violenta" es "aquella a que naturalmente repugna el acto", como es la de la piedra para dirigirse hacia arriba.

"Neutra" es "la que no dice positiva inclinación ni repugnancia en relación con el acto", como la potencia que tiene el mármol para convertirse en estatua.

4) *"Natural" y "sobrenatural".* "Potencia natural" es "la que es conveniente o debida a la naturaleza", como la potencia del hombre para entender.

"Potencia sobrenatural" es "la que no es debida a la naturaleza", como la potencia para ver a Dios con visión intuitiva.

408.- Divisiones del acto.

1) *"Puro"* y *"no puro".* "Acto puro" es "el que excluye toda potencialidad, tanto objetiva como subjetiva pasiva, no la activa": Dios.

"Acto no puro" es "el acto que tiene alguna mezcla de potencialidad, ya sea objetiva, ya sea subjetiva pasiva: todas las cosas., creadas.

2) *"Substancial"* y *"accidental".* "Substancial" es siempre una substancia; "accidental", un accidente.

El "acto substancial" puede ser:

a) *"Perfectamente subsistente":* "el acto que no informa a ningún sujeto o potencia": el ángel.

b) *"Informante":* "el acto que informa a un sujeto o potencia:

A su vez, puede ser:

α) *"Imperfecta o incompletamente subsistente":* "el que puede existir fuera del sujeto": el alma humana.

β) *"No subsistente":* "que no puede existir fuera del sujeto”: el alma de las bestias; el alma de las plantas; la forma substancial de los cuerpos.

El "acto accidental" puede ser:

a) *"Formal":* "el acto que informa a un sujeto o potencia": el calor, el color.

b) *"Acción"* u *"operación":* "el acto que no informa (a ningún sujeto), sino que brota o procede de un sujeto o potencia (activa)".

3) *"Acto entitativo":* "aquel por el cual una cosa existe" (distinto de la misma con distinción real o de razón).

4) "Recepto" (recibido) e "irrecepto" (no recibido).

"Acto recepto": a) "que es recibido en una "potencia pasiva";

b) que es recibido por una "potencia activa" (o que es realizado por ella).

"Acto irrecepto": a) "que no es recibido en ninguna 'potencia pasiva";

b) "que` 'no es recibido por ninguna 'potencia activa".

Todas estas definiciones no son más que simple explicación de los mismos términos, pues, de hecho, todas éstas nociones de acto "recepto" e "irrecepto", tal como suelen emplearse, son sistemáticas; es decir, dependen de un determinado sistema o escuela filosófica.

Y así, para unos (los "tomistas"), si un acto no es recibido "en" alguna potencia pasiva, por el mismo hecho no puede ser recibido "por" alguna potencia activa (= no creado), pues todo acto "creado" es "recibido en alguna potencia pasiva", y así queda limitado. Por tanto, según dicha opinión, "acto irrecepto" = "acto no recibido en ninguna potencia pasiva".

En cambio, según otros ("escotistas" y "suaristas"), puede un acto ser recibido "por" una potencia (activa) (= creado), sin que sea recibido "en" una potencia pasiva. En consecuencia, para ellos, "acto recepto" será el que esté recibido "o" por una potencia activa, "o" en una potencia pasiva. "Irrecepto" será el que no esté recibido ni "por" ninguna potencia activa, "ni" en ninguna potencia pasiva.

5) *"Físico"* y *"metafísico".*

"Acto físico" es "el acto realmente distinto de la potencia.

"Acto metafísico" es "el acto que no es distinto de la potencia con distinción real, sino sólo con distinción de razón" (como la diferencia específica respecto del género).

6) *"Primero"* y *"segundo".* Estas denominaciones son respecto de la "potencia activa" y del acto (u operación) de la misma.

"Acto primero": es "la potencia misma de obrar" (evidente mente, se trata de una "potencia activa", es "acto"); y puede ser:

"próximo": si se dan ya todas las condiciones que se requieren para obrar: así, la voluntad, yendo por delante el conocimiento, se halla "en acto próximo" para amar el objeto;

"remoto": si no se dan todas las condiciones requeridas para obrar, o si existe algún impedimento. Así, la voluntad para amar el objeto, si no tiene conocimiento del mismo, o un hombre que tiene los pies atados, no puede correr.

"Acto segundo": es "la misma operación".

409.- Si establecemos la comparación entre las nociones e acto y de potencia, hemos de tener en cuenta lo siguiente: Sentido de éstas expresiones:

a) "Ser en acto" (lat. "actu" o "*in* actu") = existir, o – bien que la potencia o sujeto ha recibido la perfección; "ser en potencia" (lat. "potentia", o "*in* potentia") = poder existir,

pero no existir todavía, o bien que el sujeto o potencia todavía no ha recibido la perfección. [1]

b) "Ser acto" = ser (una) perfección; "ser potencia" = ser simplemente capacidad de recibir la perfección.

Así, un trazo de mármol es "en acto" ("actu"), porque existe, fue “en potencia" ("potentia"), cuando todavía no existía. Es "potencia", porque es sujeto capaz de recibir, y que recibe la "forma" de estatua. Y es "en potencia" nuevamente ("in potencia"), mientras que no recibe la "forma" de estatua.

Nótese que, al recibir el sujeto o potencia pasiva, el acto que le corresponde, no por ello pierde su entidad, sino que continúa siendo "potencia" (sujeto), aunque no pueda decirse que es "en Potencia". Así, una vez más, el trozo de mármol, antes de que se con vierta en estatua, es "potencia" de la "forma" de estatua), y "en potencia para" ella; pero, una vez que se ha convertido en estatua, ya no es "en potencia para" ella, sino que permanece siendo "sujeto" ("potencia pasiva") que posee dicha forma o perfección.

2*) "A toda potencia corresponde un acto determinado":* pues no es sino capacidad de recibir o de comunicar una perfección (acto); pero no puede hacerse la afirmación inversa, pues existen actos que no están llamados a colmar la capacidad de ninguna potencia (Dios, los ángeles).

410.-

ACTO		**POTENCIA**
PURO		
NO PURO,		
- Substancial		
- perfectamente subsistente (ángel		
- informante:		
-imperfectamente subsistente (alma humana)	....	cuerpo, "materia prima"
no subsistente (alma de las bestias)	....	cuerpo, "materia prima" (alma de las plantas)
- Accidental		
- formal (forma accidental)	....	potencia pasiva
- acción u operación	....	potencia activa
- Entitativo (existencia)	....	potencia objetiva
		esencia (distinta, con distinción ya real, ya de razón).

[1] En latín, existen ligeras diferencias de matiz entre "esse tu" y "esse *in* actu", o "esse potentia" y "esse *in* potentia", que hacen que las primeras formas ("actu", "potentia", siempre en caso "ablativo") se apliquen a lo relacionado con el primer "acto" de todos, que es el de la "existencia", mientras que las segundas formas "*in* actu'", "*in* potentia") se refieren a los actos o perfecciones subsiguientes. Creemos, sin embargo, que, tras esta aclaración, en la traducción española es mejor no tenerlas en cuenta, pues pueden confundir al lector que no conoce la lengua latina).

& 2.- Relaciones mutuas entre el acto y la potencia.

411.- De la comparación de las nociones de "acto" y "potencia", se derivan las siguientes proposiciones:

Proposición 1ª.- "El acto real y la potencia real, si versan sobre lo mismo, se distinguen con distinción real

Decimos: "el acto real y la potencia real", porque, como se ha dicho en las nociones, el acto y la potencia pueden ser también lógicos", es decir: "según la consideración de la mente". Así, según el parecer unánime de los escolásticos, en "Dialéctica" el "género" y la "diferencia específica" se consideran como "acto" y "potencia", en el sentido de que el género es la "parte determinable" de la esencia, y la diferencia específica, la "parte determinante". Se "consideran", pero no "son", conforme a la doctrina de los escolásticos; ahora bien, la mente, dentro de una misma cosa (como es la "esencia específica), concibe, como "parte determinable ("potencia"), el género, y como "parte determinante" ("acto"), la diferencia específica.

"Podemos también hablar de "acto" y "potencia", donde quiera que dos razones, formadas por la mente, se comportan entre sí como "determinable" y "determinante"; son "potencia" y "acto" en el orden "lógico". Y así, por ejemplo, el "género" se comporta, respecto de la "diferencia", como la potencia en relación con el acto (animal y racional), si bien no se distingue éste realmente de aquélla" (Dezza, "Metaph. gener.", n.89).

Decimos también en la proposición: "si versan sobre lo mismo"; es decir, si se trata de acto y potencia "según el mismo aspecto, o "respecto de la misma perfección". Así, la potencia para tener un pensamiento y el pensamiento mismo; la potencia para tener la perfección que comunica la forma substancial,'y la misma forma substancial.

Si versan sobre "objetos diversos", no se afirma la distinción real; es más, la mayoría de las veces no existe. Pero nada impide qué se dé, lo cual, sin embargo, habrá que probarlo en cada caso,, con argumentos apropiados.

La proposición es común a todos los escolásticos, puesto que a todos son comunes las nociones de acto y de potencia, así como el principio de contradicción: elementos en que se funda esta proposición.

Prueba. Pues: *1)* El acto es la perfección, y la potencia, la capacidad de la perfección. Es así que lo mismo, según el mismo aspecto, no puede ser "perfección" y "capacidad de tener dicha perfección". Luego, lo mismo, según el mismo aspecto, no puede ser acto y potencia.

La Menor: pues la "capacidad de una perfección" no afirma dicha "perfección", mientras que la perfección evidentemente se afirma de sí misma.

2) El acto es la "perfección"; la potencia, el sujeto "que tiene dicha perfección". Es así que nada puede ser sujeto de sí mismo. Luego, el acto y la potencia se distinguen realmente.

3) El acto es "determinante", y la potencia "determinable". Es así que lo mismo bajo el mismo aspecto no puede ser determinante y determinable. Luego, lo mismo, según el mismo aspecto, no puede ser acto y potencia.

412.- Escolio 1.- De la tesis se sigue que el acto y la potencia, si versan "sobre objetos diversos", no es necesario que se distingan realmente, sino que pueden identificarse; en otras palabras: "una misma cosa puede ser, a la vez, 'acto' y 'potencia"; es decir "según aspectos diversos". La distinción real se funda en las nociones de "acto" y de "potencia" y en el "principio de contradicción"; por tanto, es necesario que se acomode a las leyes de este principio. Ahora bien, la ley principal es que dicha oposición sea "sobre lo mismo", no sobre cosas distintas; de lo contrario, pierde su fuerza la contradicción.

Por ello, podríamos formular la siguiente proposición como complementaria de la anterior: "Una cosa puede ser 'acto' y 'potencia' según aspectos diversos"

Y se prueba de la siguiente manera: "Aunque todo acto suponga perfección, no todo acto supone toda la perfección. Por lo cual, no repugna que aquello mismo que, en un orden determinado, su pone Perfección o sea,' que, en dicho orden, es 'acto', respecto de un orden superior pueda suponer capacidad de perfección o sea, que en este segundo orden, es 'potencia'. Así, la 'forma substancial', respecto de la 'materia (prima'), es 'acto', mientras que, respecto del 'ser', es 'potencia'" (Dezza, "Metaphysica Generalis", n. 99).

413.- Escolio 2.- Según consta del mismo enunciado de la proposición, dos condiciones se requieren para que exista distinción real entre el acto y la potencia.

1) que se trate de acto real y de potencia real;

2) que el acto y la potencia versen sobre lo mismo.

Por defecto de la 1ª condición, no se da distinción real entre el género y la diferencia específica; y no se prueba que haya distinción real entre "la esencia creada y la existencia" (porque no consta que la esencia y la existencia sean, respectivamente, potencia "real" y acto "real", y no según la consideración de la mente, a menos que se pruebe por otro capítulo con argumentos apropiados).

Por defecto de la 2ª condición, no se prueba que "el acto quede limitado por ser recibido en una potencia realmente distinta". Porque un/acto limitado por sí mismo, sería, en verdad, acto y potencia, pero no "según el mismo aspecto", sino "según aspectos diversos"; es decir, sería acto, en cuanto que consta de la perfección que le es propia, y sería potencia, en cuanto que carece de la perfección que no es suya.

En consecuencia, no basta que la mente se halle ante dos elementos que se comportan mutuamente como acto y potencia, para concluir, sin más, que dichos elementos se distinguen realmente, si no que hay que mirar si las dos condiciones expuestas se verifican o no.

414.- Escolio 3.- Hemos afirmado también anteriormente que la proposición “sobre la distinción entre el acto y la potencia" es común a todos los escolásticos. Por tanto, los escolásticos que, en algunos casos particulares, niegan que el acto se distingue real mente de la potencia, no lo hacen porque nieguen la tesis general de la distinción entre el acto y la potencia (pues esto todos lo defienden, y en este punto no existe discrepancia, ni afirmarlo es algo propio de escuela alguna), sino porque "juzgan que, en un caso determinado, no se verifica alguna de las dos condiciones" que se requieren para la distinción real; es decir: o "porque se trata de un acto real y de una potencia real", o "porque se trata de acto y de potencia según el mismo aspecto".

Escolio 4.- Puede darse algún acto determinado (p. e., el alma) que tanto puede considerarse respecto de la potencia a que corresponde, o cuya capacidad viene a colmar (el cuerpo), como respecto de la potencia que el mismo posee (potencia que existe "en" un acto, potencia propia de un acto), de forma que parece ocupar un lugar intermedio entre estas potencias (es decir, la potencia "a" él, y la potencia "en" él).

Respecto de la potencia a que corresponde: si el acto es "real" y la potencia también lo es, se distingue realmente de la potencia, porque, según lo dicho, nada puede ser, al mismo tiempo, perfección (acto) y capacidad de dicha perfección (potencia) (así, el alma-acto se distingue realmente del cuerpo, que es potencia capaz de recibirla).

Respecto de la potencia que él mismo posee: no es necesario que se distinga realmente de ella, puesto que aquí no tiene aplicación la razón derivada del "principio de contradicción", como quiera que no se trata de una perfección y de la capacidad "para la misma" perfección, sino "para otra distinta". (Así, el alma-acto no es necesario que se distinga realmente de la potencia que ella misma posee para recibir una perfección accidental).

Proposición 2ª: "En toda mutación, tiene que haber "acto" y "potencia"

415.- Pues la mutación es "el tránsito que en una cosa se da, de un modo de comportarse a otro diferente". Luego, en toda mutación ha de darse un "sujeto" que se muda, o que pasa de un estado a otro; de lo contrario, no podría hablarse de "mutación", sino de "producción" de un nuevo ente, o de "substitución" o "sucesión" de un ente por otro. El "sujeto" es el elemento perfectible, determinable, que adquiere una nueva perfección o determinación: es, pues, la "potencia". Y el "nuevo estado" se tiene por la nueva entidad que, al ser recibida en el sujeto, le comunica la nueva perfección; es, por tanto, dicha entidad el "acto".

La "mutación" puede ser de varias clases, y de acuerdo con ello, se dan varias clases de "actos" y "potencias":

1) "Mutación de un lugar a otro": que vulgarmente suele denominarse "movimiento": "tránsito de la cosa de un lugar a otro".

El sujeto, o potencia, es el "cuerpo móvil".

El acto es el "movimiento", (según la mayoría) accidente modal.

2) "Mutación según la cantidad, o aumento" (o bien, disminución).

El sujeto, o potencia, es la "substancia" (cuerpo).

El acto es la "cantidad", accidente absoluto.

3) "Mutación según la cualidad, o alteración": "tránsito de la cosa de una cualidad a otra" (la mutación del agua fría, que pasa a caliente; la mutación del alma que no piensa al alma que piensa...).

El sujeto, o potencia, es la "substancia" (o alguna facultad).

El acto, en este caso, es "una cualidad" (el calor, un pensamiento).

4) "Mutación substancial: mutación de un cuerpo en otro": (p. e., del platino en oro; del aluminio en helio y en fósforo; del oxígeno y del hidrógeno, en agua..., de todas las cuales (mutaciones) se ocupa la Cosmología):

El sujeto, o potencia, es la "materia prima".

El acto es la "forma substancial".

Fuera de estas mutaciones, no existe ninguna otra que pueda considerarse verdadera y real; por lo cual, no pueden aducirse, en Filosofía, más actos de sus correspondientes potencias, "por el título de mutación".

Únicamente, cabría considerar el "comienzo de un nuevo ente", o "tránsito de una cosa o esencia de la no-existencia a la existencia", "del estado de pura posibilidad al de existencia".

Pero, como es fácil comprobar, no hay verdadera mutación, si no es en la forma verbal o en el modo de concebir. Pues para que se dé una mutación verdadera y real, se requiere un "sujeto real y actual", que pase de un estado a otro, que reciba, verdadera y físicamente; una forma (ya sea substancial, ya accidental); ahora bien, la cosa "no existente", la cosa "meramente posible" no es ninguna entidad real ni actual, y por tanto, no es capaz de recibir nada.

V. la tesis "de los posibles" y "de lo posible y lo existente", inmediatamente antes de las tesis "de la esencia y de la existencia", donde se dice que la cosa o la esencia puramente posible no es ninguna entidad física, sino la mera no-repugnancia o sociabilidad de las notas; ahora bien, la sola no-repugnancia basta para que se considere, y sea en verdad, "ente en potencia", "ente posible". De lo contrario, no se podría salvar la "creación", si fuera menester, antes de la misma, suponer otra entidad que hubiera de ser actual, de cualquier manera. Decimos que pasa del estado de posibilidad al estado de existencia, porque la imaginamos como preexistiendo en el estado de posibilidad, y pasando después al estado de existencia; pero lo que, de hecho, acontece es que la cosa o la esencia, que antes no era nada (actual), ahora "comienza a existir, o es creada, en toda su entidad".

A este propósito, Santo Tomás: "La creación es más perfecta que la generación y que la alteración, y anterior a ellas; porque el término "ad quem" es la substancia toda de la cosa. Lo que se entiende como término 'a quo' es, sencillamente, 'no-ente". (“Suma Teológica", 1, q.45, a.1, ad 2).

"Al cuarto punto, hay que decir que la objeción que se lanza, procede de una falsa imaginación, como si fuese una especie de medio infinito entre la "nada" y el "ente". Lo que evidentemente es falso. Dicha imaginación falsa procede, a su vez, de que la creación se concibe como una mutación entre dos términos" ("Suma Teológica", I, q.45, a.1, ad 4).

416.- Escolio 1.- Como fácilmente se echa de ver, a cada género de mutación corresponden su propia potencia y su propio acto, sin que quepa deducir cualquier género de acto o de potencia, de cualquier mutación. Así, en la mutación "accidental", se dan el acto y la potencia "en el orden accidental", diferentes según las diferentes mutaciones; el "cuerpo" y el "movimiento", en el movimiento local; la "cantidad", en el aumento; la "substancia" y la "cualidad", en la alteración, y no es lícito deducir, p. e., de la "mutación

local", la composición de "substancia y hábito". Del mismo modo, de la "mutación accidental" (p. e., el pensamiento), no se deduce debidamente la composición de acto y potencia "en el orden substancial" (de materia prima y forma substancial, o de esencia y existencia...), porque dicha mutación tiene su razón suficiente y su explicación en la potencia y el acto "en el orden accidental".

Otra cosa es que, por vía de argumentación, se muestre o se deduzca otra composición de acto y potencia "en el orden substancial" de la siguiente manera: haciendo ver que la mutación "accidental" no es posible sin otra composición, más fundamental, de acto y potencia "en el orden substancial", porque toda mutación accidental o, lo que es lo mismo, toda estructura de acto y de potencia accidentales, supone otra estructura, aún más fundamental, de acto y de potencia en el orden substancial. Pero esto será, no ya poner un acto y una potencia substanciales en correspondencia a dicha mutación accidental, sino "probar", sin más, que ésta última ha de tener como fundamento la composición mencionada en el orden substancial, lo cual habrá de hacerse con argumentos apropiados.

Así pues, si la tesis se enuncia como suele hacerse con ésta otra fórmula: "Todo ente mudable consta de acto y de potencia", debe entenderse de la siguiente manera: consta de acto y de potencia "en el mismo grado y orden en que es mudable": de potencia y acto accidentales, si es mudable accidentalmente; de potencia y acto substanciales, si lo es substancialmente, y además, no de cualquier acto o de cualquier potencia, sino de tales como se manifieste en dicha mutación; es decir, si se trata de la mutación substancial de los cuerpos, ha de constar de materia prima (potencia) y forma substancial (acto). Pero, como quiera que ya hemos afirmad que este es el único género de mutación substancial que se conoce, y no existe ningún otro (p. e., la creación), por ello, a partir de las mutaciones substanciales solamente cabe deducir la composición de acto y de potencia (es decir, de materia prima y forma substancial), y nada más.

Proposición 3ª: "Todo ente, o es acto puro, o acto mezclado con potencialidad".

417.- El sentido y la verdad de la proposición son evidentes a partir de sus mismos términos, pues equivale a ésta: "Todo ente, o es 'ente infinito' (Dios), o es 'ente finito, perfectible' (criatura)".

El 'ente finito y perfectible' tiene una múltiple potencialidad: para existir (cuando se trata de un "puro posible"), y para no existir (pues el existente puede cesar en su existencia); para perfeccionarse "accidentalmente", o para perder alguna 'perfección, y alguna clase de entes creados (los cuerpos) tiene también potencialidad para recibir mutaciones "substanciales". Hasta aquí todo se considera "cierto" y "común" por parte de todos los escolásticos.

La dificultad surge cuando se trata de otras potencialidades o capacidades, y de manera muy principal, cuando se trata de precisar el sentido de la fórmula que suele utilizarse: "Todo ente, o es acto puro, o acto mezclado con potencialidad".

Por lo que se refiere a dicha fórmula, la dificultad y la discrepancia no se hallan respecto del primer miembro del dilema, sino del segundo.

En efecto, puede significar:

1) "Todo ente creado, es acto mezclado con alguna potencialidad": concretamente con aquellas potencialidades de que anteriormente hemos tratado (prescindiendo de si tal potencialidad o capacidad se verifica, o consiste, en una entidad realmente distinta del acto que se dice estar mezclado con ella, y que es ni más ni me nos que esto "potencia"). Tomada en este sentido, la proposición es "*común y cierta",* como se ha dicho anteriormente.

2) "Todo ente creado es un 'acto' componente realmente, y recibido realmente en una 'potencia' realmente distinta: la proposición es *"cierta";* si se trata de la composición de "potencia" y "acto" "accidental"; es *"común en la filosofía escolástica",* si se trata en el caso de los cuerpos, de la composición de "potencia" y "acto" en el "orden de la esencia" ("materia prima" y "forma substancial"); la proposición es *"cierta"* también, si se trata de la composición (impropia) entre "potencia objetiva" (= pura posibilidad) y "acto de existencia" (distinción real negativa: v. la tesis del "ente posible" y del "ente existente"); la proposición es *"discutida",* si se trata de la composición de "potencia" y ""acto" en el "orden del ente"; es decir, de "esencia", como "potencia", y "existencia", como "acto".

3) "Todo ente creado es un "acto" mezclado con una "potencia", distinta, al menos, con distinción de razón: "existencia" ("acto") y "esencia" ("potencia").

La entidad misma del "acto" determinado, y la "potencia" que lo limita.

La proposición es "cierta", siempre que se tome en sentido asertivo, no exclusivo. En otras palabras: todos afirman que esto se da, pero los "tomistas", además, reclaman la composición real de "acto" real y de "potencia" real; es más, sostienen. que la aludida distinción de razón no es posible y carece de fundamento mientras no se dé la distinción real.

418.- Escolio.- De lo dicho se evidencia en que sentido un "acto que no esté mezclado con una potencia realmente distinta" puede considerarse "solamente acto", y si se torna por ello "acto puro".

a) Pues no podría ser "acto" sin potencialidad alguna; poseería una múltiple capacidad (v.. más arriba), y por tanto, no podría ser "acto puro", que excluye de sí mismo cualquier clase de potencialidad.

b) Habría de ser "solamente acto" en el sentido de que no sería componente (no entraría en composición) con una potencia realmente distinta; no habría allí dos entidades (una, el "acto"; la otra, la "potencia"), sino solamente una (la entidad del "acto" en cuestión).

c) Sin embargo, como quiera que, al mismo tiempo, poseería una múltiple potencialidad o capacidad (para perfeccionarse accidentalmente, para la mutación substancial (los cuerpos)), con toda verdad dicho acto tiene, a la vez, "naturaleza de potencia" (capacidad para alguna perfección), se verifica en él la naturaleza de "potencia", "es, a la vez, potencia", si bien bajo un aspecto distinto. Por tanto, no es, sin más, verdadero que sea "acto solamente", sino que es, al mismo tiempo, "potencia".

La razón o el origen de la confusión, y aún del error, estaría en que la "potencia", que de por sí es "capacidad para alguna perfección" prescindiendo de si tal capacidad se verifica o consiste en alguna entidad distinta realmente del "acto" (en verdad, pueden ocurrir las dos cosas, como puede verse en la proposición sobre la distinción entre el "acto" y la "potencia"), debido aun abuso terminológico, o a un influjo propio del sistema, se toma

además como capacidad verificada, o consistente en una entidad realmente distinta del acto": con lo que sucede que el sentido de la proposición que niega el hecho de que el ente creado sea "acto mezclado con potencia", se viene a; convertir en lo siguiente: "el ente creado es acto no mezclado con ninguna capacidad para ninguna perfección, con ninguna potencialidad; es decir, es 'acto puro''.

Pero salta a la vista la arbitrariedad con que se da por supuesto que toda "potencia" es realmente distinta del acto, sin re parar que ello va en contra de la proposición "cierta" que anterior mente fue probada.

Con todo, si alguien siente atractivo por esta concepción, a saber, que la "potencia" siempre ha de entenderse como "capacidad que se verifica o que consiste en una entidad distinta realmente del "acto", entonces, en este axioma sobre el "acto puro" y el "acto no-puro", habrá que distinguir una doble formulación:

1) "Todo ente, o es 'acto puro', o es 'acto mezclado con potencialidad'": que es una proposición evidente y admitida por todos;

2) "Todo ente, o es 'acto puro', o es 'acto mezclado con una potencia realmente distinta'": proposición que está muy lejos de ser evidente (y, por tanto, no puede erigirse en axioma filosófico); antes al contrario, se trata de una proposición discutida y qué, en todo caso será menester probar.

&. 3.- La cuestión de la limitación del acto.

INTRODUCCIÓN

420.- Entre las cuestiones que suelen proponerse acerca del "acto", ocupa un lugar destacado la que se conoce con el nombre de "limitación del acto"; con ella, en efecto, viene a abordarse uno de los problemas más graves que se han planteado a lo largo de toda la historia de la Filosofía y que ha solicitado la atención de todos los pensadores, ya desde los albores de la filosofía griega; a saber: el problema de "lo Uno y lo Múltiple", o lo que es lo mismo: "como es posible la multiplicidad de las cosas".

421.- La "multiplicidad" puede ser de dos clases: "especifica" o "cualitativa", y "numérica" o "cuantitativa". "La primera" reside en el hecho de que se dan "muchas especies" o "clases" de entes, muchas esencias, o muchos modos de ser: de lo cual el caso principal lo constituye la diversidad entre el "Ente increado, infinito: Dios", y los "entes creados, finitos: las criaturas" "La segunda clase de multiplicidad" está en el hecho de que existen "muchos entes individuales", distintos sólo en cuanto al número, "dentro de una misma especie"; por ejemplo, la existencia de muchos hombres.

Cada una de dichas clases posee sus propias condiciones, que son expuestas en las tesis sobre la "distinción entre la esencia y la existencia", y el "principio de individuación".

422.- Tanto las condiciones que son propias de la multiplicidad cualitativa como las que lo son de la multiplicidad cuantitativa, suponen una determinada condición general de la que ellas mismas no son más que aplicaciones o casos particulares; esta ley general es la que se estudia en la cuestión de la "limitación del acto".

En otras palabras, toda multiplicidad se reduce, en fin de cuentas, a que existen muchos entes, muchas perfecciones, o muchas "participaciones de la perfección"; por tanto, la cuestión sobre las condiciones de posibilidad de toda multiplicidad viene a parar a la cuestión acerca de la multiplicidad del "ente" o de la "perfección"; es decir: cómo es posible que se den muchas participaciones de la perfección. Ahora bien, "perfección" equivale a "acto": 'luego, la cuestión de cómo es posible la multiplicidad de las cosas es la cuestión de "cómo son posibles muchas participaciones del acto".

Pero toda multiplicidad del "acto" o de la "perfección", supone la limitación de dicho "acto" o "perfección"; en efecto, el "acto" o "perfección" se pone en muchos (realmente distintos, o incluso específicamente), que, en cuanto tales, cualquiera de ellos no es el otro, o sea, "carece de la perfección de los otros", está "limitado". Por tanto, en definitiva, la cuestión acerca de la posibilidad de la multiplicidad de los entes, supone o incluye la cuestión sobre la "limitación del acto": de la, cual precisamente vamos a tratar ahora.

Mas, a fin de qué todo proceda en la forma mejor y se eviten las confusiones; distinguiremos, desde el principio, y consideraremos por separado dos aspectos, que suponen otras dos cuestiones particulares que se hallan implícitas en la misma cuestión general.

423.- En consecuencia, procederemos por el siguiente orden:

A.- La "determinación" del acto.
B.- La "limitación" del acto.

A.- La "determinación" del acto.

424.- En la cuestión acerca de la limitación del acto, se emplea, con alguna frecuencia, este modo de hablar: "el acto, "de por sí", “no dice limitación": de donde lógicamente se concluye que, si "de por sí" no lo dice, deberá decirlo siempre y cuando esté limitado "en razón de otra cosa o entidad" (en razón de la "potencia" realmente distinta, en que el "acto" es recibido).

Para que mejor se pueda percibir cuáles son la fuerza y la legitimidad de la citada conclusión, que encierra toda la teoría de la "limitación del acto por la potencia", debe considerarse, con toda atención, el sentido de la proposición: "el acto, de por sí, no dice limitación".

425.- Ahora bien, este sentido no es único,... sino triple, por lo menos:

1.- El acto "excluye positivamente" la limitación: no puede ser limitado.

2.- El acto excluye el "que tenga la limitación de si mismo", pero no el que pueda tenerla "mediante otra entidad" (la potencia).

3.- El acto "prescinde" de la limitación (como también de la ilimitación y de todas sus determinaciones particulares).

426.- "El primer sentido" y "el segundo" ponen de manifiesto algo de naturaleza "ontológica", a saber: que el acto, de una u otra manera, "excluye" la limitación, y origina la cuestión correspondiente, también ontológica, acerca de la "limitación" del acto: de qué manera el acto, que, de por sí no tiene limitación, "puede llegar a tenerla". Esta es la

cuestión que, en sentido propio, es y se considera "de la limitación del acto", y de la que se va á tratar en la tesis siguiente.

"El tercer sentido", por el contrario, pone de manifiesto algo de carácter "lógico": que la "noción" (abstracta) de acto "prescinde" de la limitación (y por la misma razón, de la ilimitación, - así como de cualquiera de sus determinaciones: que sea de "tal" naturaleza o de "tal" otra, que sea creado o increado, material o espiritual...); ahora bien, el "prescindir" o el "abstraer" es algo que conviene a las cosas, no de por si, sino "en razón de la operación de la mente" que piensa dichas cosas de manera abstracta (aunque, ciertamente, "con fundamento en la cosa"); y origina la cuestión correspondiente, "lógica" también, acerca de la "determinación del acto": de qué manera (la noción abstracta de) el "acto", qué prescinde de la limitación, puede referirse a ella. Como fácilmente se echa de ver, se trata de un "proceso lógico", inverso al proceso directo de abstracción o precisión que suele denominarse "contracción", por medio del cual la noción del acto, que hemos pensado, de modo indeterminado, sólo como "perfección" (y no como de "tal" naturaleza o de "tal" otra, creada o increada, limitada o ilimitada), la determinamos y contraemos a "tal" o "cual" perfección determinada (creada; increada; limitada; ilimitada...), de la misma forma que determinamos la idea universal de hombre aplicándola a Pedro, Pablo, Juan...

427.- De donde aparece: a) La diferencia que existe entre la "determinación del acto" y la "limitación" del" mismo. Ésta última es algo de carácter "ontológico": el proceso por el que el acto "recibe la limitación" que de si mismo no tiene, o bien el estado mismo de la limitación ya adquirida. La "determinación", por el contrario, es algo de carácter "lógico": el proceso "lógico" por el cual nosotros "determinamos" la noción abstracta del acto a su limitación.

b) A la "determinación" o "contracción del acto" le competen las propiedades o consecuencias que son propias de toda determinación o contracción de una idea universal o común, a saber: la "distinción de razón" en la noción misma, una vez contraída o determina da, entre la noción abstracta y la noción determinante (en nuestro caso, entre "acto" o "perfección", y "limitado (a)"); puesto que la contracción es la operación inversa a la abstracción o a la precisión y esta, de por si, no supone “distinción de razón”

428.- Si, pues, la proposición "el acto, de por sí, no dice limitación", se toma en el sentido de "abstracción" o "precisión", es evidente que de ello no se sigue que el acto sea limitado "por algo realmente distinto" (porque sólo se sigue la distinción de razón); pero tampoco se excluye que pueda ser de esta manera, ya que, en esta cuestión "lógica" acerca de la "determinación" del acto, no se toca para nada la cuestión "ontológica" acerca de la "limitación" del acto. Así pues, la cuestión permanece abierta en el sentido de "cómo ha de producirse realmente" dicha limitación. De ello nos vamos a ocupar, a continuación, en la tesis siguiente.

B.- La "limitación" del acto.

429.- Nexo.- Acabamos de ver de qué manera "es determinado" el acto; y cuáles son las consecuencias que de ello se derivan. Ahora nos preguntamos de qué manera "es limitado", o lo que es igual, de qué manera es determinado precisamente a la limitación o a la finitud. Proponemos, pues, la cuestión propiamente dicha de la "limitación del acto".

Procedemos en dos etapas:

1. Preguntándonos por la "necesidad de la limitación del acto por medio de algo realmente distinto".

2.- Haciendo otro tanto sobre la "posibilidad de la limitación del acto por medio de algo realmente distinto".

1.- *Necesidad de la limitación del acto por medio de algo realmente distinto.*

TESIS 12.- *El acto, en cuanto "acto", no puede decir limitación; la dice en cuanto "tal" acto, o en cuanto "potencia". Ello supone distinción de razón no real ("per se"), en el acto limitado.*

430.- Nociones.- *Limitación*: "Es la condición, o el modo de ser, de la cosa que posee un límite".

Límite: a) *"En sentido primitivo",* se dice de la "cantidad": término, fin de la extensión: "carencia de extensión ulterior". Así, una extensión de 10 metros se dice que tiene límite, en cuanto que no se extiende 20 metros, o carece de la extensión de 20 metros.

b) *"En sentido derivado*", aunque "propio": se dice del término de "cualquier realidad o perfección", y es: la "carencia de perfección ulterior". Así, Pedro se dice que tiene límite, en cuanto que carece de la perfección del ángel, o de la perfección de Dios.

Decimos: "carencia", es decir, se trata de una negación "en un sujeto determinado", propia de algún sujeto, que afecta a algún sujeto. Por tanto, no es una "mera ausencia", un mero "no-ser" de alguna perfección, sino la ausencia o el "no-ser" de dicha perfección "en un sujeto determinado". Así, la negación o la ausencia de que "no exista vida", no es verdadera carencia, sino simplemente "negación"; en cambio, la ausencia o la negación de vida "en una piedra", ya sí es ausencia (por darse en un sujeto).

"De perfección ulterior":

a) Es decir, de una perfección "distinta" de la que ya se posee.

Así, la piedra carece de la perfección ulterior de vivir, en cuanto que, además de la perfección de "ser cuerpo", que ya posee, no tiene ésta "otra": la perfección de vivir.

b) Debe ser tal perfección que sea "verdaderamente ulterior" para el sujeto en cuestión; es decir, que sea mayor que las que ya son poseídas por el sujeto, de suerte que le haga avanzar, ir más adelante en la línea de la perfección. Así, la carencia de la perfección de vivir, que hallamos en la piedra, supone limitación "para la piedra", ya que, para la misma, el ver constituye una perfección ulterior o superior a aquella que tiene. Por el contrario, esta misma carencia, para el ángel, no supone limitación, porque, para él, el ver no es una perfección "ulterior" a la perfección propia que tiene de conocer, sino que es, más bien, una imperfección, al ser un conocimiento orgánico. (Por eso, algunos, como el P. Descoqs, dan la siguiente definición de "límite": "la carencia de realidad o de perfección en cuanto es verdaderamente perfección").

431.- Corolarios. Luego: a) A la razón de "límite" o "limitación" pertenece "una negación", a saber: la negación de una perfección. Ahora bien, si hay algo más que pertenece a dicha razón, o dé dónde procede tal negación (si de alguna entidad realmente distinta de la cosa limitada, o no), no se expresa en esta definición.

b) La limitación es negación de perfección, pero de tal manera que a la vez debe connotar que existe otra perfección, pues no se trata de la negación de "toda perfección", sino sólo de "alguna perfección", es decir:, de una perfección distinta de la o de las que ya posee el sujeto; es, por tanto, una negación de perfección, no absoluta, sino relativa. En efecto, la negación de toda perfección, la "ausencia total" de perfección no decimos que sea "limitación", sino más bien pura "nada", "no-ente", y así, aquello que no tiene perfección alguna, no se dice "limitado", sino sencillamente "nada". Por el contrario, Pedro es verdaderamente limitado, porque carece, desde luego, de la perfección de Pablo, pero al mismo tiempo, posee otra perfección, que no es ni más ni menos que la suya propia. Por tanto, la limitación "niega", a la vez, y "connota que existe" la perfección "bajo este aspecto", o "en este caso, particular", (Pablo), connota que existe "aquella otra perfección" (la de Pedro), o lo que es lo mismo, connota la "perfección" bajo este "otro aspecto" o "en este otro caso particular (Pedro).

c) De por sí, no niega necesariamente la perfección "que, se le debe al sujeto". Pues una negación tal es sólo una especie de limitación, es decir: una "privación". La limitación posee una extensión mayor, puesto que, ya sea que la perfección se le deba al sujeto (un hombre que carece de vista), ya sea que no (una. piedra, que carece de vista), si el sujeto carece verdaderamente de ella, será limitado, en cuanto que, de cualquiera de las dos maneras, carece de perfección ulterior, no avanza más allá en la línea de la perfección.

De aquí que también se. pueda definir la limitación, de esta manera: "El cese de la perfección", con lo que aparece claramente que se connota la existencia de (otra) perfección, pues "cesa" lo que "ya es" o existe, no avanza más lo que "ya ha llegado a un punto o término fijado".

d) La limitación no es ningún "ente de razón", pues ninguna negación, como tal, puede considerarse ente de razón, sino sencillamente "no-ente" (relativo). De todas formas, puede convertirse en ente de razón, "si se concibe a modo de ente", o de forma que afecte al sujeto; lo cual, por lo demás, suele hacerlo nuestro entendimiento siempre que piensa "negaciones". Pero aun en este caso, no se puede decir que todo sea una pura ficción de la mente: "lo que" se concibe a modo de ente es decir, la ausencia o negación de la perfección, o lo que es lo mismo: "el hecho" de que no sea una perfección no es fingido por la mente, sino que es algo plenamente real, y la mente lo encuentra de antemano en/el objeto: así, la ceguera de Pedro, el hecho de que Pedro carezca de vista, es algo crudamente real en Pedro; pero el "modo como" se piensa, o sea: "la entidad o forma" en que se concibe que consiste la ceguera, o la negación, es, ciertamente, algo que depende de la mente y fabricado por ella.

e) "En los seres provistos de cantidad" (= en la extensión), "límite" suele llamarse también el vallado o la señal exterior que manifiesta el término de una determinada extensión (p. e., de una finca), y el comienzo de otra. El que, además, debido a alguna razón, el límite, en los seres provistos de cantidad, deba ser una realidad positiva, es una cuestión discutida en cosmología.

432.- Potencia: a) *En sentido propio:* "La capacidad para producir o para recibir una determinada perfección".

b) En sentido lato, e impropio: "La carencia de alguna perfección (tanto debida como indebida al sujeto)"; o: "El principio de la limitación en la perfección (tanto si se distingue realmente, como si no, de la cosa limitada)".

433.- Estado de la cuestión. Hemos visto anteriormente "de qué modo la noción de acto viene determinada" al acto infinito (Dios) y al acto finito (la criatura), así como las consecuencias que de ello se derivan, es decir: que en el acto, ya determinado y contraído, se sigue "una distinción de razón", no real. Todo esto lógicamente tiene valor, ya sea que se trate del acto infinito, ya de un acto finito. Ahora centramos nuestra atención en torno al "acto finito o limitado", y nos preguntamos "de qué manera se limita" (de misma forma que podría establecerse la cuestión acerca del infinito, y preguntarse como, de hecho, ocurre en Teodicea que manera el acto es infinito, qué supone el hecho de que un acto sea infinito, qué es la infinitud).

La respuesta más inmediata sería que el acto queda limita do "mediante la contracción" por la diferencia "finito" o "limitado"; esto ya lo hemos hecho anteriormente. No obstante, puede y debe preguntarse ulteriormente "qué es precisamente, o de qué naturaleza es dicha diferencia" (de la misma forma que podría preguntarse qué es la otra diferencia "infinito", que hace que el acto se contraiga y pase a ser acto infinito). Así pues, nos preguntamos por las "condiciones que se requieren para que un acto sea limitado". De este modo se pondrá de manifiesto qué es lo que conviene al acto "limitado", no sólo en cuanto "determinado", sino en cuanto "limitado" La misma consideración precedente se completará de la siguiente manera: allí se afirmaba que, en el acto "determinado", se sigue "distinción de razón debido ala contracción (o a la precisión), pero que no existe constancia de distinción real", a menos que la naturaleza especial de una de las dos diferencias (p. e., de la "limitación", de la "finitud") así lo reclame. Ahora consideramos dichas razones derivadas "de la naturaleza de la limitación": tal vez podrían inducir en el acto limitado (no sólo la distinción de razón, sino también) la distinción real.

La cuestión, entonces, podría formularse brevemente de esta manera: Al acto limitado, en cuanto determinado, le corresponde distinción de razón, no real: ¿"qué es lo que le corresponde al acto limitado, en cuanto limitado"?

434.- Y respondemos:

1) *"El acto, en cuanto acto, no dice limitación"* (1ª parte). En esta primera parte, la fórmula "el acto, en cuanto acto" la tomamos de tal manera que no la hacemos derivar a ninguno de los dos sentidos que puede tener, sino que lo hacemos de una forma indeterminada. Es decir: "el acto, en cuanto acto" puede significar: o bien a) "el acto según su naturaleza absoluta", o bien b) "el acto en estado de precisión". Nosotros, "en esta primera parte", decimos que el "acto, en cuanto acto" se ofrece a nuestra consideración de tal forma que, ya sea porque es así su naturaleza absoluta, ya sea porque se encuentra en estado de precisión, no se nos manifiesta, en ningún caso, como diciendo limitación. Todos, en efecto, percibimos con perfecta evidencia que el "acto, en cuanto acto", el "acto, de por si", no dice limitación, si bien resulta un tanto difícil dar razón de tal evidencia (v. el escolio 1, n. 453). Este hecho (común a todos) lo recogemos *en esta primera parte*; en cuanto a las razones o raíces de dicha evidencia, las consideramos *en la cuarta parte*, donde unos (los *"tomistas"*) afirman que tal razón es *"la naturaleza misma del acto"* (y, por tanto, la fórmula "el acto, en cuanto acto" significa "el acto, considerado en cuanto a su naturaleza absoluta"); otros, en cambio (y nosotros con ellos) estiman que la razón es *"el estado de precisión del acto"* (y, por tanto, la fórmula "el acto, en cuanto acto" significa "el acto, en estado de precisión").

2) *"No obstante, si que dice limitación, en cuanto tal acto determinado".* Con lo cual, no pretendemos afirmar que "siempre que nos encontramos con 'tal acto determinado', es

por elle ya el acto limitado (pues existe un acto bien determinado -Dios- que, sin embargo, no está limitado), sino que el acto, "cuando dice" limitación, la dice "porque es tal acto determinado", porque está en alguna especial determinación suya (y no porque es "acto en general" (2ª parte).

3) *"Este hecho, por su parte, introduce en el acto limitado una nueva distinción de razón"* (3ª parte).

4) *"Esta distinción no es real, al menos, "per se"* (4ª parte).
Luego, al final y al cabo, vamos a llegar a las mismas conclusiones que anteriormente, si bien a partir de unas consideraciones distintas, como veremos en la tesis.

435.- Adversarios. *Las tres partes primeras comúnmente* - son defendidas por todos los escolásticos, aunque por razones distintas: unos (la mayoría de los "Tomistas") juzgan que el acto no puede decir limitación, porque la limitación es "contradictoria al acto"; otros, en cambio, más bien porque el acto, al fin y Al cabo, "prescinde" de toda limitación.

Esta diversidad de razones se hace manifiesta en cuanto a las consecuencias que de ello se desprenden (4ª parte). Pues, mientras todos., con excepción de los."Tomistas" juzgan "que no consta que haya distinción real", los "Tomistas" insisten en "que se sigue la distinción real".

436.- La opinión de los "Tomistas" puede quedar así reflejada:, "El acto, de por sí, no puede decir limitación". Y esto lo tiene de su propia naturaleza, porque el acto supone perfección, mientras que la limitación supone negación de la perfección, o bien: "El acto, de por sí, dice una perfección sin límite, mientras que la limitación niega que dicha perfección sea sin límite" (Dezza); luego, si por sí mismo dijera limitación, estaría afirmando y negando al mismo tiempo la perfección; o afirmaría y negaría al mismo tiempo que la perfección es sin límite.

437.- Esto podría concebirse de tres maneras:

1) *El acto de ninguna manera puede decir limitación*, rechaza de sí cualquier especie de limitación, no puede ser limitado. Entonces sería positivamente infinito. Este sentido, lógicamente, es extremo y, con toda evidencia, es falso, pues, de esta suerte, se viene a negar, de hecho, la existencia de un acto limitado o finito, pues si el acto rechazara de semejante manera la limitación, tendríamos que no podría ser limitado de ninguna manera. Se daría sólo el acto infinito positivamente -Deus-, o todas las cosas vendrían a ser Dios. Este sentido no lo encontramos con claridad en ningún "Tomista", por más que el modo de hablar con gran frecuencia parezca insinuarlo.

2) *El acto prescinde de la limitación*. Este sentido ya lo hemos considerado anteriormente en "la determinación del acto", don de se ha hecho ver que de ello sólo se seguía la distinción de razón (El acto precisivamente infinito).

3) *El acto, en su entidad concreta y determinada, no puede decir limitación*; no existe un acto concreto que, en su propia - entidad, diga limitación, sino que puede o no puede decirla ulteriormente, puede recibirla o no puede recibirla, según que pueda o no pueda unirse con otra entidad: no puede ser limitado en razón de, su propia entidad, pero puede ser limitado en razón de otra entidad con la que se une. Esto, desde luego, no conviene al acto infinito positivamente a Dios, que en su entidad, ni dice limitación, ni puede decirla de ninguna manera, puesto que la rechaza de manera absoluta, pero sí que conviene a todos

los demás actos (creadas), que; por más que no digan limitación en razón de su propia entidad (concreta y determinada), sin embargo, pueden recibirla (tornarse limitados), y, de hecho, la tienen, porqué se unen con otra entidad (la potencia subjetiva), y de esta unión reciben la limitación de parte de la "potencia", como quiera que ella la "potencia" la tiene por su/propia naturaleza (de la misma manera que el cuerpo, en su propia entidad, de por si, no tiene la vida, pero puede tenerla (y, de hecho, la tiene), si se une con el alma). (Por esta razón, algunos llaman al acto que, de esta suerte, no dice limitación, infinito negativamente; es decir, no dice limitación (en razón de su propia entidad, y no de un modo meramente precisivo), pero tampoco la excluye, de una manera absoluta).

438.- De aquí que, según ellos, hemos de distinguir dos clases de actos:

1) *Acto infinito positivamente:* aquel acto que, en su propia entidad, no dice limitación (como todo acto), pero tampoco puede decirla debido a la unión con otra entidad (la "potencia"), ni de ninguna otra manera, puesto que positivamente rechaza la limitación, no puede ser limitado, de ninguna manera (Dios).

2) *Acto finito:* aquel acto que, en su propia entidad, no dice limitación (como todo acto), pero que puede, es más, que debe decir limitación, por la razón de que es recibido en otra entidad (la "potencia"), de la cual unión recibe la limitación que de su propia entidad no tiene. Entonces, en razón de dicha unión, el acto mismo se torna limitado (intrínsecamente), puesto que se une intrínsecamente con un principio limitador (del mismo modo que el cuerpo vive intrínsecamente, 'o se torna vivo él mismo, mediante su unión con el alma), y será limitado intrínsecamente, si bien no por sí mismo, sino por la "potencia"; o sea, no en razón de sí mismo, sino en razón de la potencia con la cual se une.

Por tanto, los que explican así la cosa, no ponen ninguna entidad concreta y determinada perteneciente al acto, que se torne finita o infinita según que se reciba o no en la "potencia", o lo que es lo mismo, según que se le coloquen límites o no (lo que a todas luces es absurdo), sino que dicen que todo acto que sea limitado, es tal porque su propia entidad (propia y determinada, y no de otro; p. e., de Dios), que de por sí no es limitada, se recibe en la "potencia", tornándose así limitada; o, lo que es lo mismo: todo acto, por el hecho de ser acto, tiene esto de propio: que no diga limitación en razón de su propia entidad, ya que ella misma no es limitada; pero además, conforme a la naturaleza de cada acto, puede ocurrir que ulteriormente reciba o tenga limitación o no la tenga: si es infinito (positivamente), no podrá tenerla; pero sí podrá, si es creado.

439.- Prueba.- *1 Parte.- El acto, en cuanto acto, no puede decir limitación.*

1) El acto, en cuanto acto, es acto, en cuanto perfección. Es así que el acto, en cuanto perfección, no puede decir limitación. Luego, el acto, en cuanto acto, no puede decir limitación.

La Mayor: consta por la definición de acto.

La Menor: el acto, en cuanto perfección, es el acto, en cuanto que posee esta nota: perfección; mientras que la limitación es negación de la perfección. Es así que la perfección no puede decir negación de la perfección. Luego el acto, en cuanto perfección, no puede decir limitación.

2) La limitación es la negación de alguna perfección. Es así que el acto, en cuanto acto, no dice negación de ninguna perfección. Luego, el acto, en cuanto acto, no dice limitación.

La Menor: el acto, en cuanto acto, dice perfección de manera indeterminada. Es as que la perfección de manera indeterminada no niega ninguna perfección, sino que las abarca todas de manera indeterminada. Luego, el acto, en cuanto acto, no dice negación de ninguna perfección.

440:- *II Parte.- Pero dice limitación, en cuanto "tal" acto o en cuanto "potencia"*

1) El acto, como tal, es una perfección determinada. Es así que tal perfección determinada es, con frecuencia de tal naturaleza que niega otras perfecciones, o dice limitación. Luego, el acto, en cuanto tal, dice limitación.

La Menor: así es como ocurre en todo acto o en toda perfección creada, la cual

a) *por estar determinada:* no es las demás perfecciones formalmente (Pedro no es Pablo);

b) *por ser creada*; no contiene en sí las demás perfecciones eminentemente (al contrario que Dios); es decir, de ninguna manera (ni formal ni eminentemente), es las demás perfecciones; niega las demás perfecciones.

2) El acto, en cuanto "potencia" es el acto, en cuanto que tiene capacidad para una perfección ulterior, o también, el acto, en cuanto que carece de alguna perfección. Es así que, en ambos casos, el acto dice limitación. Luego, el acto, en cuanto potencia, dice limitación.

La Mayor: v. las "Nociones".

La Menor: a) si tiene capacidad, es porque aún carece de la perfección correspondiente; b) es evidente "per se".

441.- *III Parte.- Esto introduce distinción de razón en el acto limitado.*

1) En toda cosa determinada, la "taleidad" de la misma se distingue, con distinción de razón, de la noción o de la naturaleza que por ella se determina. Es así que, el acto, en cuanto tal acto, es una cosa determinada. Luego, en el acto, en cuanto tal, existe distinción de razón.

2) En el acto, en cuanto potencia, un aspecto del mismo es que sea acto (perfección), y otro, que sea acto o perfección capaz de recibir otra. Es así que estos dos aspectos se distinguen, al menos, con distinción de razón. Luego, en el acto, en cuanto potencia, existe distinción de razón.

3) Un acto limitado es un acto que no posee la plenitud de la perfección, sino sólo parte de la misma. Es así que en toda cosa que participa de alguna noción o naturaleza, existe distinción de razón entre el sujeto participante y la naturaleza participada. Luego en el acto limitado, existe distinción de razón entre el sujeto y la naturaleza del "acto" o de la "perfección".

La Menor: así, debido a que Pedro participa de la naturaleza humana, es sólo uno de los individuos en los cuales se verifica la naturaleza humana, existe en él distinción de razón

entre la naturaleza humana y el sujeto, pues ella misma no es necesariamente este sujeto, no es necesariamente Pedro.

442.-. *IV Parte. Pero no introduce "per se" distinción real.*

1) Las reduplicaciones: "en cuanto tal", "en cuanto 'potencia", de por sí, significan la cosa en cuanto que depende de "tal" o "cual" consideración de la mente, que distingue diversos aspectos de la cosa. Es así que esto, de por sí, no significan otra cosa más que la distinción de razón, pero no la distinción real, al menos que se pruebe por otro capítulo.

Luego, "el acto, en cuanto tal", "el acto, en cuanto 'potencia", "per se" no introduce distinción real.

La Menor: así, consideramos al hombre "en cuanto ente" y "en cuanto 'ab alio"; a Dios, "en cuanto ente" y "en cuanto 'a se"; a Pedro, "en cuanto hombre" y "en cuanto 'este' hombre", Y la "Potencia" misma la consideramos "en cuanto potencia" y "en cuanto tal potencia determinada", a pesar de lo cual entre todas estas cosas no se da distinción real, sino únicamente de razón (con fundamento en la cosa).

2) En tanto habría de introducirse distinción real, en cuanto que constase que el "no decir limitación" conviene al acto según su naturaleza absoluta. Es así que esto no consta. Luego, no se introduce "per se" distinción real.

La Mayor: porque si pertenece a la naturaleza absoluta del acto el no decir limitación, entonces esto habrá de convenirle en cualquier estado en que se/halle, por tanto también en el singular. En consecuencia, si es limitado, dirá limitación, no en virtud de su propia entidad (singular), sino en virtud de otra, o lo que es lo mismo: en el acto limitado habrá de existir distinción real.

La Menor: constaría que ello pertenece a la naturaleza absoluta del acto, si constase que la limitación es verdaderamente contradictoria al acto. Es así que esto no consta. Luego, no consta que ello pertenece a la naturaleza absoluta del acto.

La Menor ("no consta que la limitación sea verdaderamente contradictoria al acto"). Pues:

a) El acto es perfección; ahora bien, la limitación es negación de la perfección, pero no absoluta, sino relativa: no dice que "no sea perfección 'simplíciter'", sino que no es "esta perfección"; pero, al afirmar que no es "esta perfección", connota que existe "perfección" (o sea, "otra distinta"); de la misma manera que Pedro no es contradictorio al hombre por el hecho de que niegue "este" hombre (Pablo).

b) Limitación es "negación de esta determinada perfección" (la limitación de Pedro es la negación de Pablo); es decir, niega este caso particular de perfección, o esta realización de la perfección, y en este sentido, niega la perfección;.o sea, en cuanto que está en esto, la perfección considerada bajo este aspecto.

Ahora bien, el acto no niega ninguna perfección, no niega la perfección bajo ningún aspecto, y en este sentido no niega la perfección, y por tanto, habría contradicción entre. el acto y la limitación; pero esto igualmente puede suceder:

1) o porque el acto prescinde de toda perfección determinada y las dice todas

indeterminadamente, y por consiguiente, no niega ninguna (y, por tanto, no niega, de ninguna manera, la perfección);

2) o porque, en verdad, cada una de las entidades concretas y determinadas del acto, no niega ninguna perfección (no es limitada) (si bien, puede negarla, y de hecho la negará si se une con la "potencia").

En el primer caso: que el acto no niegue la perfección se deriva, al fin y al cabo, de que se halla en estado dé precisión; pero concretamente, alguna perfección negará, esta o aquella, pero, al final y al cabo, alguna: porque concretamente dirá alguna perfección:, y en la misma medida en que dice una perfección (Pedro), debe negar otra (Pablo). Luego, también el acto (concretamente) negará la perfección, como limitación, y en consecuencia, no habrá contradicción alguna con la limitación; o (lo que viene a parar a lo mismo); El acto, en concreto, afirma esta perfección (Pedro), pero no aquella otra (Pablo), que la limitación niega; afirma la perfección "según que se da en este caso particular" (Pedro), pero no según que se da en otro caso particular" (Pablo), que la limitación niega; es decir, no afirma aquello mismo que niega la limitación (Pablo), sino otra cosa (Pedro); o bien: el acto y la limitación vienen a a-firmar y a negar lo mismo (la perfección), pero no bajo el mismo aspecto (Pedro y Pablo son distintos). Luego no existe verdadera contradicción.

En el segundo caso: habría, desde luego, contradicción pues la entidad misma del acto (y no la manera noción del acto, en razón de la precisión) no negaría ninguna perfección, incluso en concreto, pero la/limitación sí.

Ahora bien, mientras no se aduzcan razones especiales, no consta en razón de qué capítulo no dice el acto negación de perfección, si en razón del primero (la precisión) o del segundo (la naturaleza misma de la entidad del acto):

Luego, no consta que la limitación sea verdaderamente contradictoria al acto.

443.- *El acto, de por sí, dice una perfección sin límite.*

<u>Primer sentido:</u>
El acto, infinito positivamente:
en estado singular: falso, excepto en Dios;
en estado universal: falso;
en estado de naturaleza absoluta falso..

<u>Segundo sentido:</u>
El acto, infinito precisivamente:
estado singular: falso;
en estado universal: verdadero;
en estado de naturaleza absoluta: falso.

<u>Tercer sentido:</u>
El acto infinito negativamente:
en estado singular: no consta;
en estado universal: falso;
en estado de naturaleza absoluta: no consta.

444.- Objeciones.- 1.- En la prueba de la 4ª parte, 2º arg. (n. 442), se incurre en "petición de principio". En efecto, se dice allí: un acto concreto dice alguna perfección, y en la misma medida, niega también alguna perfección. Pero la cuestión es precisamente de qué manera o mediante qué cosa se hace concreto el acto, si por sí mismo, o por la "potencia" realmente distinta.

Respuesta: en dicho lugar, la cuestión que se ventila no es propiamente: "mediante qué cosa" o "de qué manera" se hace concreto el acto, sino otra diferente (y previa a aquélla), a saber: "si el acto es contradictorio o no a la limitación" (o lo que es lo mismo: "si el acto niega o no la perfección").

Y decimos: "si se considera la noción (misma) de acto, ya sea en abstracto, ya en concreto, no es contradictoria a la limitación; especialmente, por lo que se refiere al acto concreto el acto concreto, en razón de su misma noción, ("esta perfección", y no otra), niega alguna perfección, sea cual fuere el modo según el cual, en definitiva, le sobreviene el hecho de ser concreto. En otros términos: si consideramos la noción misma del acto concreto, manifiesta lo siguiente: que niega alguna perfección, o que no es contradictoria a la limitación. Y la cuestión permanece abierta, sobre si (esto no obstante) el acto se hace concreto en razón de sí mismo, o en razón de la "potencia" realmente distinta. Si esto llega a probar se, no será a partir de la noción de acto concreto, en cuanto concreto, sino por otro capítulo.

2.- La argumentación que se ha hecho, es válida respecto de los demás actos, excepto el "ser", pero no vale del "mismo ser" o "existencia". Pues en los demás actos, precisamente porque se trata de tal o cual acto (la blancura, la sabiduría), ocurre cierta mente que, porque es este (la blancura), por ello mismo no es aquel otro (la rojez, o la bondad); por tanto, es limitado. Ahora bien, - en el ser no ocurre lo mismo: porque se trata de la plenitud de ser, y por tanto, no tiene otro acto respecto del cual aquél sea negación (de la misma manera que la blancura o forma por la que algo es blanco es negación de la rojez o forma por la que algo es rojo); es decir, no puede ser este acto porque, por el mismo hecho, sea --negación de otro.

Respuesta: Y, de dicha plenitud de ser, consta que es real (ya sea como una entidad física, o como una naturaleza absoluta), Niego; no consta, Concedo. Es decir, si el "ente" es, de alguna manera, plenitud real de la perfección, entonces, desde luego, no podrá, por sí mismo, ser negación de ninguna otra perfección. Pero tal vez sucede que dicha plenitud no es real, sino sólo lógica, y entonces ya no puede afirmarse que niegue perfección alguna, más que por hallarse en estado de precisión. Dejemos, pues, la precisión, y pongamos concretamente, y en tal caso, sin más, esta perfección se tornará determinada y, al mismo tiempo, no esta otra (v. el argumento). Ahora bien, como ya dijimos, hasta que no se aduzcan argumentos propios, no puede elegirse una hipótesis o forma de interpretar, en lugar de otra, sin incurrir en "petición de principio".

3.- En las nociones, el límite viene a definirse como negación. Es así que esto se halla precisamente en la cuestión en toda esta disputa acerca de la limitación del acto. Luego; dicha noción no es válida.

Distingo la Mayor: Se define, sin más, como negación. (o se afirma que a la razón de límite pertenece una negación), ya sea pura negación, o no, Concedo; se define como mera negación, Niego.

Contradistingo la Menor: Se halla en cuestión si el límite es una negación (o: si a la razón de límite pertenece una negación), Niego; se halla en cuestión si el límite es mera negación, Concedo.

4.- Toda negación tiene su fundamento en una entidad positiva. Es así que, en razón de lo que se concede, el límite o la limitación es una negación. Luego, la limitación ha de fundarse en al puna entidad positiva; a saber, la entidad o realidad positiva de la "potencia".

Concedo la Mayor y la Menor, pero Niego el Consecuente con su declaración; es decir, que lo positivo sea una entidad realmente distinta del acto limitado. Cierto es que la limitación, en cuanto negación, debe tener su fundamento en algo positivo; pero la cuestión precisamente es qué es esto positivo; si se trata de la entidad misma del acto que es limitado (la cual, en cuanto entidad, es algo positivo), o de otra entidad distinta.

5.- Si la limitación fuera mera negación, sería un "ente de razón",y por tanto, una ficción de la mente. Es así que la limitación no es una ficción de la mente. Luego la limitación no es - mera negación.

Distingo la Mayor: si no se concibe a manera de ente, será un "ente de razón", Niego; si se concibe a manera de ente, Subdistingo: será una ficción de la mente', "en cuanto a aquello que se concibe", Niego; "en cuanto al modo como se concibe", Concedo. Distingo el Consecuente.

6.- El límite en las entidades cuantitativas es una cosa positiva. Es así que de ahí la noción de límite ha derivado a otros órdenes, y a la perfección en general. Luego, el límite es algo positivo.

Distingo la Mayor: el límite, considerado como una "cerca" o "vallado", es una cosa positiva, Concedo; considerado como término de la extensión, es una cosa positiva, Subdistingo: con certeza, Niego; con probabilidad, Nuevamente distingo: debido a unas razones completamente especiales que se dan en las entidades cuantitativas, y no en las demás, Concedo; debido a la naturaleza misma del límite, Niego.

Contradistingo la Menor: de ahí ha derivado la noción de límite a, otros órdenes, excepto aquellos que convienen a la misma porque se halla en el orden de las entidades cuantitativas, Concedo; de otro modo, Niego.

7.- Lo mismo según el mismo aspecto, no puede ser la razón de la perfección y del defecto. Es así que el acto es la razón de la perfección, y la limitación es defecto de perfección. Luego el acto no puede limitarse por sí mismo.

Distingo la Mayor: lo mismo según el mismo aspecto no puede ser la razón de la perfección infinita y del defecto; Concedo; no puede ser la razón de la perfección como tal, o abstracta, y del defecto, Subdistingo: si la cosa en cuestión se considera (siempre) en tal estado de abstracción, Concedo; si se considera en estado real, en cuanto contraída a algún grado determinado, Nuevamente distingo: no puede ser la razón de tal determinada perfección, y del defecto de la misma determinada perfección, Concedo; no puede ser la razón de tal determinada perfección y del defecto de otra determinada perfección, Niego.

Contradistingo la Menor: el acto es la razón de la perfección infinita, Niego; de la perfección como tal, o abstracta, Concedo.

8.- La perfección, en cuanto perfección, no puede decir imperfección. Es así que el acto dice perfección, mientras que la limitación dice imperfección. Luego.

Distingo la Mayor: la perfección positivamente infinita, Concedo; la perfección concebida como abstracta por la mente, Subdistingo: mientras permanece abstracta, Concedo; también cuando se contrae a sus inferiores, Nuevamente distingo: no puede decir imperfección, es decir, carencia de aquella misma perfección que le es debida., Concedo; no puede decir carencia de otra perfección que no le es debida, Niego.

445.- Escolio 1.- En el segundo argumento de la cuarta parte, hemos concluido que la limitación no es verdaderamente contradictoria al acto; ahora bien, lo mismo habría sido decir que la contradicción que se da entre la limitación y el acto, procede sólo de la precisión, pues la contradicción que existe entré dos nociones, una de las cuales es "precisa", en definitiva, no es Verdadera contradicción, o al menos no consta que sea verdadera contradicción, mientras no se manifiesten la naturaleza y el fundamento de dicha "precisión".

Y así, mientras el acto se considera en abstracto, parece que existe contradicción entre él y la limitación, siendo así que uno afirma la perfección y la otra la niega; pero ello es debido a que, al ser "preciso", no existe posibilidad de distinguir los diversos aspectos (las diversas perfecciones concretas), de cuya consideración se podrá colegir si existe verdadera contradicción o no (es decir, si la afirmación y la negación son acerca del mismo aspecto, lo que constituye la verdadera contradicción, según se explica en la tesis del principio de contradicción).

Cierto es que de ello no puede concluirse que no exista contradicción entre el acto y la limitación, sino únicamente que no consta que por dicho capítulo (de la "precisión") exista tal contra dicción; por la misma razón, no se excluye que se den otros capítulos por los cuales consta que exista. De hecho, los "Tomistas" (algunos de ellos) parecen opinar que tal contradicción existe, y no a consecuencia de la mera "precisión"; pero lo afirman sin probarlo. Nosotros, por nuestra parte, estimamos que dicha contradicción existe sólo a consecuencia de la "precisión", y aduciremos las razones oportunas en la tesis siguiente. Así pues, la indeterminación por la que la cuestión permanecía dudosa en el segundo argumento de la parte cuarta (si la contradicción entre el acto y la limitación era verdadera o no) desaparece por completo en la tesis siguiente.

446.- Escolio 2.- El *concepto de 'límite' o de 'limitación'*. En las nociones expusimos un concepto de "límite" que puede ser admitido por todos, e incluso, de hecho, todos lo admiten; lo que con mayor empeño procuramos al comienzo de la tesis fue que no quedase prejuzgada la tesis, desde su mismo comienzo, en uno u otro sentido, debido a que se hubiera introducido alguna noción más determinada.

En efecto, si se pone que límite es mera negación (de la perfección), entonces la distinción real entre el acto limitado y el principio limitado por el mismo hecho quedaría suprimida; pero si se dice que es algo positivo, ya se contiene implícitamente que debe ser, o algo realmente distinto del acto limitado, o que proviene de una realidad distinta. Y de hecho, por ambas partes se formula la acusación contra la opinión contraria de que se incurre en "petición de principio" ya en la misma exposición de las nociones.

Estos inconvenientes parecen evitarse con sólo poner la noción de límite, tal como se manifiesta en las nociones. Pues, según todos los autores, sea cual fuere la opinión que tengan acerca de la naturaleza del límite, a la razón de éste pertenece alguna negación o carencia de ulterior perfección. Así, todos decimos que es limitada una cosa que no tiene algunas perfecciones, o que se detiene en un grado determinado y no avanza más allá, venga ello de donde viniere. Así pues, en la presente discusión acerca de la limitación del acto, se trata de esto: Como ha de explicarse tal negación, tal carencia de perfección, cómo se tiene en la cosa de dónde procede que esta cosa posea sólo estas perfecciones, y no otras.

¿De una realidad distinta del acto? Entonces, aquella negación, aquella denominación intrínseca -que esta cosa carezca de estas perfecciones- tiene su origen en dicha entidad, ella misma es el límite que, a manera de un impedimento, viene a coartar y a limitar la plenitud de la perfección; en otras palabras, el límite o la limitación no será una mera negación, sino, o una negación que se funda en algo positivo distinto del acto, o una cosa positiva.

¿No de una realidad distinta de la cosa limitada, sino de la misma entidad de la cosa? En tal caso, el límite o la limitación, en cuanto tal, no es algo positivo, sino sola negación o carencia de ulterior perfección, que existe por el mismo hecho de dar se dicha entidad de la cosa (concreta), o que existe con y en dicha entidad.

De esta forma, llegaremos, por fin, a la noción completa de límite, como "algo positivo que coarta o restringe la plenitud de la perfección" (según la primera solución); o "la mera negación o carencia de ulterior perfección" (según la segunda solución). Para lograr dicha noción completa, comenzamos por una noción de límite que fuera admitida por todos, pero que pudiera considerarse provisional e inicial, en cuanto que se propone al comienzo de la discusión como punto mínimo de conveniencia entre las diversas opiniones, y que debe completarse al final de la discusión; o también que pudiera considerarse como metafísica, en el sentido de que dicha definición expresara las notas constitutivas de la esencia de la limitación; y después debiera plantearse la cuestión ulterior acerca de cómo, de hecho, viene a realizarse tal esencia, o lo que es lo mismo, qué condiciones o elementos físicos se requieren para que, de hecho, una cosa sea limitada: si debe tener dicha negación por su misma entidad, o por otra distinta.

2.- Posibilidad de la limitación del acto por medio de algo realmente distinto.

TESIS 13.- *El acto no parece que pueda ser limitado en razón de otra- entidad, de alguna manera distinta realmente, en la que se reciba.*

447.- Estado de la cuestión.- Hasta aquí, en la tesis precedente hemos probado que en todo acto limitado debe haber alguna distinción de razón, pero no consta que, además, haya de darse una distinción real. Este es precisamente el punto de consideración que ahora tomamos, y afirmamos que no parece que haya de darse una tal distinción real, al probar que el acto no puede limitarse por su recepción en la "potencia" realmente distinta.

Decimos: "en razón de la misma entidad", y no simplemente "en la misma entidad", porque en la misma entidad que constituye el acto, también sería limitado el acto que fuera limitado por otra entidad; pues sería intrínsecamente limitado, sería él mismo limitado, la limitación sería condición intrínseca del mismo (al hallarse unido intrínsecamente a una "potencia" de la que recibiría dicha denominación intrínseca), si bien ello no sería en razón de si mismo, sino en razón de la "potencia". Y, de hecho, los

"Tomistas" que defienden que el acto es limitado por la "potencia" realmente distinta, no niegan que el acto sea él mismo (y en este sentido, en su propia entidad) limitado; lo que niegan es que dicha limitación le convenga en razón de su propia entidad, y en Consecuencia, afirman que procede de otra distinta: la "potencia".

Decimos también: "en razón de otra entidad, de alguna manera distinta realmente", con el fin de excluir cualquier género de distinción real.

Entendemos por distinción real la que existe entre entidades o realidades, la que se da con verdadera independencia de la mente, de modo que podamos decir: "Esto (la "potencia") no es aquello (el acto)" (ya sea que se trate de un "ente 'quod'", o de un "ente 'quo'").

448.- Adversarios.- *Los "Tomistas",* que afirman que el acto no puede limitarse más que por su recepción en la "potencia" real mente distinta. En la tesis anterior, pueden verse las diversas opiniones y los argumentos de los mismos.

449.- Prueba. 1) El acto que ha de recibirse en una "potencia", debe poseer ya una entidad determinada. Es así que el acto que ya posee una entidad determinada, se halla por el mismo hecho limitado. Luego el acto que ha de recibirse en una entidad (la "potencia") no sería limitado por la misma. Luego, el acto no se limita por su recepción en una entidad (la "potencia"). .

La Mayor: porque ser recibido es algo real, algo que real mente sobreviene a algo o a alguien, una "pasión" real, propia, por tanto, de una entidad real: ahora bien, todo cuanto es real, es determinado, existe determinadamente; una noción abstracta no se recibe ni puede unirse a nada: ha de ser una cosa del todo concreta. De la misma manera que no se recibe en el cuerpo la noción abstracta de alma, sino una entidad plenamente determinada, que ha de ser esta alma; como tampoco se recibe en una pared la noción abstracta de blancura, sino esta blancura determinada.

La Menor: pues nos hallamos en la hipótesis de que se trata del acto, no infinito positivamente (Dios), el cual dé ninguna manera se recibe ni puede ser recibido en entidad alguna, sino del acto, creado, del cual es válido: si es determinado, por el mismo hecho es limitado.

450.- 2) La entidad limitadora de la "potencia" habría de recibir un acto no determinado. Es así que la "potencia" no puede recibir un acto no determinado. Luego, la "potencian no puede limitar el acto.

La Menor: porque la recepción es algo real, algo que real mente sobreviene a algo o a alguien, una "pasión" real; ahora bien, no puede recibirse una noción abstracta, sino que ha de tratarse de una cosa plenamente determinada.

La Mayor: porque, si el acto fuese determinado, por el mismo hecho sería limitado.

451.- 3) La entidad propia del acto a limitar, habría de ser: o a) infinita positivamente, o b) infinita previsivamente, o c) infinita negativamente, o d) finita. Es así que no puede ser ni a), ni b), ni c). Luego, no queda sino que sea d): finita, y por tanto no necesita ser recibida en ninguna "potencia" para el hecho de ser finita.

La Menor: a) No puede ser infinita positivamente: porque, en tal caso, repugna de vaya a limitarse.

b) No puede ser infinita precisivamente: porque ninguna entidad concreta prescinde de la limitación o de la ilimitación; no hay ninguna entidad que, de modo indiferente, pueda tornarse finita o infinita según que sea o no recibida en la "potencia". Además, de la "precisión" se seguiría únicamente que debe recibirse en otra entidad distinta con distinción de razón, pero no distinta realmente.

c) No puede ser infinita negativamente: porque ello significaría que es una entidad determinada, que, no obstante, puede recibir una ulterior limitación si es recibida en otra entidad (la "potencia"). Ahora bien, la cosa determinada ya es, por ello mismo, limitada (v. más arriba).

4) En tanto el acto puede limitarse por su recepción en la "potencia", en cuanto tanto la entidad misma del acto, como la entidad de la "potencia" sean "ente 'quo'". Es así que, del hecho de que una cosa sea "ente 'quo'" no se prueba que el acto se limite por su recepción en la "potencia". Luego, el acto no se limita por su recepción en la "potencia".

La Mayor: así lo juzgan algunos "Tomistas", que reconocen que ninguna cosa puede ser limitada por otra, si ambas son "ente 'quod'", pero que puede serlo perfectamente, si las dos son "ente 'quo'".

La Menor: porque, en definitiva, aquello que es "ente 'quo" (en este caso, la "potencia" y el "acto"), ha de ser algo, ha de tener alguna entidad, de cualquier modo que ésta se llame; de lo contrario, ni será "ente 'quo", ni "cuí", ni de ninguna manera, y por tanto, no podrá unirse con otra cosa, porque se unen dos; es decir, dos entidades, no ya dos conceptos o nociones abstractas, si no dos cosas que, como quiera que las llamemos, al menos han de tener: que la unno sea la otra independientemente de la consideración de la mente (porque también independientemente de la consideración , de la mente, una cosa se une con la otra); de lo contrario, si esto falta, concebimos o imaginamos que se unen, cuando en realidad no se unen, por la sencilla razón de que,/de hecho, no son dos cosas, sino una sola.

Ahora bien, si ambas cosas deben poseer su propia entidad, ambas deben ser algo determinado, y en consecuencia, limitado.

452.-: Sinopsis de las tesis de la limitación del acto.

A.- *No se prueba que el acto deba ser limitado por la "potencia" realmente distinta.*

Se probaría:

a) o en razón de que el acto prescinda de la limitación (pero de esto no se sigue más que la distinción de razón);

b) o en razón de que el acto niegue la limitación; pero esto lo mismo puede ocurrir:

α) o en razón de que el acto se halle en estado de "precisión", y entonces no se sigue más que la distinción de razón;
β) o en razón de que el acto se toma según su naturaleza absoluta, y entonces se sigue la distinción real (41 tesis).

B.- *Es más, se prueba que el acto, no puede ser limitado - por una "potencia" realmente distinta* (2ª tesis).

453.- Escolio 1.- La evidencia del principio de la limitación del acto, para los "Tomistas".

Los "Tomistas" consideran como proposición inmediatamente evidente la de que "El acto no puede ser limitado sino por su recepción en la 'potencia' realmente distinta"; por tanto, no puede ser objeto de demostración; únicamente precisa que sus términos sean de clarados; incluso llegan a considerarla como el "principio y fundamento de toda la filosofía cristiana". Sin embargo, no deja de resultar sorprendente que otros filósofos no "tomistas" no sólo no perciban tal evidencia, sino que hasta rechazan dicha proposición como falsa, sin más. Por las tesis que hemos probado aparece qué cabe pensar de modos de concebir las cosas tan opuestos.

Existe, desde luego, una gran evidencia en toda esta cuestión, y nadie puede negarla, que es la siguiente: *"El acto, en cuanto acto; el acto, de por sí;* el acto, tomado bajo el mismo aspecto y valor en que es acto, no dice limitación, y por tanto, ha de decir tal limitación en razón de otra cosa; de lo contrario, vendría a negarse a si mismo". Este hecho lo percibimos con la misma evidencia con que percibimos que toda idea universal, abstracta, no dice ninguna limitación especialmente suya, sino que todas las abarca con la misma indiferencia o indeterminación. Por tanto, el hecho en cuestión no es exclusivo del acto, sino que ocurre en todas las ideas o nociones universales. Si lo que pretenden los "Tomistas" es afirmarlo, hemos de concedérselo sin reparo alguno, reconociéndoles además el mérito de haberlo esclarecido en gran manera mediante sus consideraciones.

Ahora bien, esta evidencia reside toda ella en el orden conceptual, de las nociones abstractas: "El acto, en cuanto acto"; "el acto, de por sí"; "el acto, en cuanto tal"; "el acto determinado": todas estas nociones nos dan la impresión de otros tantos aspectos bajo los cuales una misma cosa es considerada por la mente (v. tesis 1ª). En consecuencia, aquello que es distinto del acto, por lo cual debe decirse o tenerse la limitación, es distinto del acto de modo semejante o proporcionado a como el acto se constituye "en cuanto acto", "de por sí"...; es decir, en cuanto otro aspecto bajo el cual la misma cosa (el acto) es considerada por la mente, como - algo (al menos) distinto con distinción real de la misma cosa.

Mas he aquí que los "Tomistas" se deciden a trasladar al orden real esta evidencia que, como hemos visto, pertenece al orden conceptual; o, lo que es lo mismo, de ella deducen, sin más, otra evidencia en el orden real, al afirmar: "El acto no es limitado sino por algo realmente distinto del mismo (la 'potencia')". Y esta precisamente es la evidencia que niegan los demás filósofos, rechazándola como carente de fundamento. Y en verdad, como aparece por - los mismos términos, una cosa es que algo sea limitado por algo distinto con distinción de razón, y otra cosa diferente por completo es que la entidad en cuestión sea limitada por algo distinto con distinción real. Puesto que los términos de ambas afirmaciones no - son entre sí equivalentes, habrá que demostrar con razones peculiares que una afirmación equivale a la otra, o al menos, que la segunda se deduce de la primera. Esto no lo hacen la mayoría de los "Tomistas"; sin embargo, impulsados por la fuerte evidencia citada, que se encuentra situada en el orden de los conceptos, llegan, casi sin darse cuenta, a establecer otra de orden real; en todo caso, si alguna razón aducen, "a modo de declaración de términos"- (como ellos mismos gustan de decir), estas razones son tales que nuevamente ponen de manifiesto el único carácter precisivo

de dicha evidencia (v. el argumento o argumentos tomados a partir de la contradicción entre la limitación y el acto, en la tesis 12).

Al trasladar, pues, la mencionada evidencia, del orden conceptual al real, sin aducir razones de peso, con razón son tachados (en este sentido) de inconsecuentes, pues establecen para esta cuestión un paralelismo estricto entre el orden conceptual y el orden real, que en su propio sistema rechazan (principalmente, en la famosa cuestión de los universales, y en la teoría sobre las distinciones, contra los "Escotistas").

454.- *Aplicaciones de la teoría de la limitación del acto por la "potencia". Pueden verse en la siguiente tabla:*

El acto	es limitado	por la "potencia"
El "ser"	se torna tal perfección determinada;se torna tal "ente" (hombre)	por su recepción en tal "esencia" (humana)
La "forma substancial"	es individuada entitativamente (se torna (asta, y no otra)	por su recepción en esta materia, o en esta parte de materia
La "forma accidental" (la blancura, el calor)	es individuada entitativamente (se torna esta blancura y no otra	por su recepción en es sujeto, en esta substancia.

Articulo III
Sentido de la división del "ente" en "increado" y "creado", o naturaleza del "ente creado".

455.- Establecida la división del "ente" en "increado" y "creado", hemos de procurar ahora penetrar en el sentido íntimo de esta división. Lo cual, no parece que pueda hacerse de otra manera, si no es investigando en la naturaleza misma de los miembros de di-cha división. Ahora bien, como quiera que el considerar la naturaleza del Ente increado, constituye el objeto de la Teología natural, hemos de dedicarnos a la consideración del ente creado. Con ello, al mismo tiempo, y por oposición, no dejará de quedar insinuada, de algún modo, la naturaleza del Ente increado.

No hemos de dirigir nuestra mirada a investigar cuál es la esencia metafísica, en sentido estricto, de la criatura es decir, aquel predicado, o aquella nota o conjunto de notas por el que el ente creado se constituye primordialmente en cuanto tal, y se concibe como fuente y raíz de todas las demás cosas que en él se ha flan, a, la vez que se separa o se distingue del Ente increado; sino que pretendemos averiguar qué es lo esencial para el ente creado, ya sea constitutivo del mismo, ya sea simplemente un propio; qué es lo que conviene al ente creado esencialmente, o en razón de su esencia,.ya se trate de la esencia, en sentido estricto, ya se trate sólo de una propiedad dimanante de la misma. De esta forma, llegaremos a conocer suficientemente, en la medida de lo posible, la natu-raleza del ente creado, logrando asimismo el otro objetivo de la cuestión presente: separar y distinguir el ente creado del Ente increado;/en efecto, ya sea que lo esencial que hemos visto de la criatura, sea constitutivo o sea simplemente un propio de la misma,

siempre será verdad que ello no le conviene a Dios, puesto que las notas constitutivas y las propiedades de cada uno (del ente creado o del Ente increado) son privativas del mismo y no pueden convenir al otro.

456.- Ahora bien, dado que el ente creado puede hallarse en dos "estados" u "órdenes" -en el estado de pura posibilidad y en el de existencia-, por ello, la consideración sobre su naturaleza habrá que llevarla a cabo en dos etapas, y así trataremos: 1) del ente creado, en cuanto a su posibilidad; 2) del ente creado, en cuanto a su existencia.

Y ello, tanto más cuanto que, si no se llega a poner bien en claro la relación entre el puro posible y el existente., se oscurece y aun corre peligro la misma estructura del ente creado.

& 1.- LA POSIBILIDAD DEL ENTE CREADO.

458.- Nexo.- Al disponernos a investigar la naturaleza del ente creado, lo consideramos, en primer lugar, en el estado de pura posibilidad; propio es, en efecto, del ente creado no existir siempre, y en consecuencia, el ser, o haber sido alguna vez, puro posible.

Acerca de lo cual, hemos de considerar los siguientes puntos:

a) El hecho mismo de la posibilidad intrínseca (tesis 14, la parte).
b) Fundamento de dicha posibilidad (tesis 14,• 2a parte).
c) El modo según el cual la razón de "ente" puede convenir al "puro posible" (tesis 15).

A.- El hecho de la posibilidad intrínseca.

TESIS 14.- ***Al margen de la posibilidad extrínseca se da - también la intrínseca, que se funda próximamente en las mismas esencias de las cosas, y remotamente en la esencia divina.***

459.- Nociones. El posible puede tomarse de tres maneras:

a) Aquello que puede existir, ya sea que, de hecho, exista, o no. Como bien se echa de ver, es lo mismo que el ente, en sentido nominal. En este sentido, también Dios es posible. Suele denominarse: *precisivamente posible*.

b) Aquello que no existe, pero puede existir. Se denomina *puro posible*.

En esta noción, algunos distinguen: 1) Lo que, de hecho, nunca va a existir, si bien puede existir: y es el puro posible, en sentido estricto. 2) Lo que, en el actual momento, no existe, pero existirá alguna vez, si bien considerado en cuanto que ahora no existe y puede existir. Recibe el nombre de *mero posible*.

c) Aquello que existe o puede existir, de modo contingente: es la acepción menos usual.

460.- *La posibilidad* es la forma del posible, o aquello por lo que el posible es posible; en otras palabras, la capacidad o aptitud para existir.

Puede ser de dos clases:

a) *Intrínseca (o interna):* la no-repugnancia o posibilidad de asociación en las notas de que constada cosa. Así, el hombre es intrínsecamente posible porque las notas de que consta, animal y racional, no repugnan entre si y pueden mutuamente asociarse, y así constituyen una esencia determinada apta para existir; por el contrario, un círculo cuadrado es intrínsecamente imposible, porque estas notas -círculo, cuadrado- repugnan entre sí, excluyéndose mutuamente, de suerte que viene a resultar algo que, en realidad, es "nada", por no ser apto para existir.

b) *Extrínseca (o externa):* la capacidad o aptitud para existir que proviene del hecho de que existe una causa capaz de producir la cosa en cuestión. Decimos que es extrínseca, porque el hecho de que exista una causa capaz de producir una cosa determinada, no pone nada intrínseco en la cosa misma (por. más que supone la posibilidad intrínseca), sino que es algo extrínseco a la misma. La cosa es, desde luego, la que se dice posible, también con esta posibilidad extrínseca, (y no la "causa", de la que mAs bien se dice que"puede causar"), pero mediante una mera denominación extrínseca, es decir, no por algo que se halle en el propio interior de la cosa, sino por algo que está fuera de la misma, y que es la "virtud" activa de la causa. Por ello, esta posibilidad extrínseca se llama también causal, activa, relativa.

461.- Ahora bien, como quiera que existen diversas causas que poseen distinta eficacia o poder de causar, y puede ocurrir que, lo que una puede producir, otra, en cambio, no pueda, de aquí que aún podemos establecer tres clases de posibilidad:

a) *Metafísica:* propia de aquellas cosas que sólo Dios puede hacer, como es la resurrección de los muertos. Coincide con la misma posibilidad intrínseca, porque, todo aquello que es intrínsecamente posible, Dios puede hacerlo.

b) *Física:* propia de las cosas que pueden ser hechas por las causas naturales; p. e., la curación no repentina' de una enfermedad.

c) *Moral:* propia de las cosas que pueden ser hechas por las causas naturales, en especial, morales o libres, y ello sin a--gran dificultad. Así, es moralmente posible para el hombre el evitar algún pecado; pero el evitar todos los pecados veniales, aún los semideliberados, si bien es físicamente, posible para el hombre, decimos que le es moralmente imposible.

Como puede apreciarse, tanto la posibilidad física como la posibilidad moral, suponen la posibilidad metafísica.

462.- Estado de la cuestión.- La tesis consta de dos partes: en la primera, nos-preguntamos si se da la posibilidad intrínsca; en la segunda, nos preguntamos por el fundamento de la misma.

Trataremos por separado cada una de las dos partes, con - sus propios: estado de la cuestión, prueba y objeciones.

PRIMERA PARTE

463.- Estado de la cuestión.- Nos preguntamos si, además de la posibilidad extrínseca, admitida por todos aquellos que admiten las causas eficientes y que, en realidad, no es más que la realidad misma de la causa eficiente, que viene a denominar (extrínsecamente) la realización de la cosa posible-, existe también otra posibilidad, que

sería.. intrínseca, en el sentido de depender del objeto o de la cosa, en la forma que ha sido explicada en las nociones. O en otros términos: nos preguntamos si toda la posibilidad de una cosa se reduce al hecho de que exista una causa capaz de producirla, o, además de ello, supone alguna condición intrínseca de la misma cosa; es decir, la no-repugnancia en sus propios constitutivos, o - posibilidad intrínseca; de suerte que una causa no pueda producir cualesquiera objetos, sino sólo aquellos que posean dicha posibilidad intrínseca.

464.- Opiniones.- a) *Guillermo de Ockham* (1280-1342) parece que hace depender cualquier clase de posibilidad de las cosas, de la omnipotencia divina, de forma que una cosa es posible porque Dios, sin más, puede producirla. Sólo admite, pues, la posibilidad extrínseca.

b) Al menos, por lo que se refiere al modo de hablar, no parecen distinguir suficientemente la posibilidad extrínseca y la - intrínseca Silvestre Mauro y Hurtado. Estas son sus palabras: "Las criaturas que no han de existir en ninguna diferencia de tiempo, son, sin embargo, posibles en un tercer sentido: con posibilidad actual meramente extrínseca, por denominación de parte de la potencia, creada o increada, capaz de producirlas".

c) *En la filosofía moderna*: Los *Materialistas* y *Positivistas* no admiten la posibilidad intrínseca. Al no reconocer las esencias de las cosas, tampoco pueden admitir su misma posibilidad intrínseca, puesto que se halla fundada, en su totalidad, en las relaciones esenciales de las cosas.

Por su parte, la *Filosofía de la vida (Bergson, Nietzsche),* y la *Filosofía de la existencia*, al poner tanto énfasis en la espontaneidad de la vida, o en la capacidad que la libertad humana tiene de determinar sus propias posibilidades, no parecen reconocer suficientemente la posibilidad intrínseca, reduciéndola, más bien, a la extrínseca, o a la propia capacidad activa del hombre.

465.- Según la opinión común en la *Escolástica*, existe la posibilidad intrínseca. Así pues, la posibilidad, en sentido adecua do.-por la que una cosa se dice, "simplíciter", que puede existir, o posible, abarca, tanto la posibilidad extrínseca como la intrínseca, de forma que, si falla cualquiera de las dos, la cosa ya no puede considerarse posible. Así, si la cosa es posible intrínsecamente, pero no existe una causa capaz de producirla, la cosa, "simplíciter", no podrá existir (por más que se trate de una hipótesis irreal, pues, al menos, siempre existe la causa universal -Dios-, que puede producir todo); ahora bien, si existe la causa, pero la cosa repugna en sí misma, será igualmente imposible.

466.- Prueba de la tesis. 1) Si toda la posibilidad de las cosas consistiese en que Dios pudiera hacerlas, entonces: a) o nada habría que fuera intrínsecamente imposible; b) o la potencia divina sería limitada. Es así que ambas cosas son absurdas. Luego, toda la posibilidad de las cosas no consiste en que Dios pueda hacerlas; es decir: no hay más remedio que admitir otra posibilidad: la posibilidad intrínseca.

La Mayor: se seguiría a) (*que nada seria intrínsecamente imposible):* si se admite la omnipotencia de Dios -una potencia infinita- que se extiende a todo. Pues, si la razón por que algo es posible, es únicamente porque Dios puede hacerlo, en tal caso, no existe razón para que algo sea imposible; en efecto, no en la misma cosa, según la hipótesis (pues toda la razón de la posibilidad viene de otra parte, de fuera de la cosa), ni tampoco en la potencia divina: puesto que es infinita, y se extiende a todo. Por tanto, carecerá de

sentido el afirmar que una cosa es imposible "porque la potencia infinita, que se extiende a todo, no llega precisamente a ella, o no se basta para producirla"; en efecto, lo que se basta para todo o es capaz de ello, nada puede excluir de su/capacidad. De aquí que, todas las cosas que consideramos imposibles, sería posibles: un círculo cuadrado, un hombre irracional, etc.; Se seguiría b) *(que la potencia divina sería limitada)*: si se sostiene, más bien (inconsecuentemente) que algunas cosas son imposibles.

Pues entonces, la razón de dicha imposibilidad no estaría en la cosa misma (pues, por hipótesis, no se admite la posibilidad intrínseca, y lógicamente, tampoco imposibilidad intrínseca); luego, la única razón estaría en la potencia (divina), que podría hacer es tos objetos, pero no aquellos; que se extendería a esto, pero no a aquello.

467.- 2) Dios es omnipotente; es decir, posee una potencia infinita, que se extiende a todo. Es así que, si no se admite la posibilidad intrínseca, no puede concebirse la omnipotencia de Dios. Luego, se da la posibilidad intrínseca.

La Menor: porque "si se dice que Dios es omnipotente porque puede todo aquello que es posible para su potencia, tendremos un círculo en la manifestación de la omnipotencia; pues esto no será otra cosa sino decir que Dios es omnipotente porque puede todo cuanto puede" (Sto. Tomás, "Suma Teológica") 1, q.25, a. 3 c.)

Además, esto no podría constituir un atributo propio del Ente infinito, como quiera que cualquier causa, por minúscula e insignificante que sea su potencia, "puede todo cuanto puede".

468.- Toda esta doctrina acerca de la' posibilidad intrínseca la declara magistralmente Santo Tomás, en el texto siguiente:

"El 'posible' puede entenderse de dos maneras, según el Filósofo (Aristóteles), en el V Metaph.: de la primera manera, por respecto a alguna potencia; de la manera que aquello que está sometido a la potencia humana, se dice que es posible para el hombre. De la segunda manera, en sentido absoluto, por el valor mismo de los términos. Pero no podemos decir que Dios se llame omnipotente porque puede todo lo que es posible a la naturaleza creada, ya que la potencia divina se extiende a mucho más.

Ahora bien, si se afirma que Dios es omnipotente porque puede todo lo que es posible a su potencia, tendremos un circulo en la manifestación de la omnipotencia; pues esto no será otra cosa si no decir que Dios es omnipotente porque puede todo cuanto puede. No queda sino que Dios se llame omnipotente porque puede todo cuanto es posible, absolutamente, por la misma fuerza de los, términos. Será pues, posible aquella noción cuyo predicado no repugna al sujeto, como "que Sócrates esté sentado"; será imposible, en sentido absoluto, aquella otra noción en que el predicado repugne al sujeto, como "que un hombre sea asno".

Hay que considerar, sin embargo, que, como quiera que todo agente obra lo que le es semejante, a toda potencia activa corresponde el "posible", en cuanto objeto propio según la razón del acto en que tiene su fundamento la potencia activa. Como la potencia "calefactiva" dice relación, en calidad de objeto, al ser "calefactible". Ahora bien, el "ser" divino, sobre el cual se funda la razón de la divina potencia, es el "ser" infinito, no limitado a un género determinado del "ente", sino que posee en si, de antemano, la perfección de la totalidad del "ser". Por tanto, todo aquello que tiene, o puede tener, razón de "ente", queda contenido dentro de los "posibles" absolutos, respecto de los cuales Dios se dice

omnipotente. Ahora bien, nada puede oponerse a la razón de "ente" más que el "no-ente". Por consiguiente, a la razón del "posible absoluto" -que está sometido a la divina omnipotencia- repugnará aquello que suponga en sí "ser" y "no ser" al mismo tiempo. Pues esto no cae bajo la omnipotencia, no ya por defecto de la potencia divina, sino porque no puede tener razón de "factible" ni de "posible". Por tanto, todas aquellas cosas que no implican contradicción, se hallan contenidas dentro de los mismos "posibles" respecto de los cuales Dios se dice omnipotente. Mientras que aquellas otras cosas que implican contradicción, no están contenidas dentro de la omnipotencia; de Dios: puesto. que de ninguna manera pueden tener razón de "posibles". De donde, en lugar de decir que "Dios no puede hacer tales cosas", resulta más conveniente y" exacto decir que "dichas cosas no pueden ser hechas". (Santo Tomás, "Suma Teol., 1, q. 25, a: 3 c.)

469.- Objeciones. 1.- Posible es aquello que puede existir. Es así que nada puede existir si no es por la divina potencia. Luego.

Distingo la Menor: nada puede existir con posibilidad extrínseca más que por la divina potencia, *Concedo;* con posibilidad adecuada, o intrínseca, *Niego*.

Distingo el Consecuente.

2.- Toda posibilidad depende de aquello que, si se quita, se quita por el mismo hecho toda posibilidad. Es así que, si quitamos la omnipotencia de Dios, se quita toda posibilidad. Luego.

Distingo la Menor: quitada la omnipotencia de Dios, se quita la posibilidad extrínseca, *Concedo*; la intrínseca, Subdistingo: "per se y en forma directa, *Niego*; "per accidens" y en forma indirecta (puesto que, si se quitase la omnipotencia, habría que quitar también la esencia divina, con la que se halla identificada), *Concedo*.

Distingo el Consecuente.

3.- La aptitud que posee la criatura para "existir", no es sin dependencia de otro. Es así que aquello que depende de otro en el 'existir', depende de él como de su causa eficiente, y por tanto, de su potencia. Luego la aptitud que posee la criatura para "existir", depende de la potencia (de Dios).

Distingo la Menor: depende de la potencia el que "exista": en acto, *Concedo;* el que pueda existir, Subdistingo: con posibilidad extrínseca, Concedo; con posibilidad intrínseca, *Niego*.

4.- Si la omnipotencia presupone la posibilidad intrínseca de la cosa que se va a hacer, Dios la necesita para la creación de las cosas. Es así que Dios no puede tener necesidad, de cosa alguna. Luego.

Distingo la Mayor: la necesita, en sentido propio: en calidad de concausa, ya sea eficiente, ya sea material (como materia que se presupone), *Niego*; en sentido impropio: como pura potencia objetiva, Subdistingo: que sea totalmente independiente de Dios mismo, *Niego;* que depende de Dios (como consta por la segunda parte), Concedo.

SEGUNDA PARTE

470.- Estado de la cuestión.- Una vez probada la posibilidad intrínseca, proponemos ahora la cuestión acerca de su fundamento.

Entendemos por "fundamento de la posibilidad intrínseca", la razón por la cual una cosa es posible intrínsecamente. Y, dado que concebimos y declaramos la posibilidad intrínseca mediante la no-repugnancia o la posibilidad de asociación de las notas de que consta la cosa, de aquí que el fundamento de la posibilidad intrínseca sea la razón por la cual dichas notas pueden ser asociadas entre sí.

A esta cuestión, la respuesta que primero se nos ofrece es: porque las notas son de esta índole (y no de otra). Así, animal y racional son notas que pueden ser asociadas, porque son de "esta" índole precisamente: viviente sensitivo y capaz de raciocinar, y entre ellas no existe repugnancia alguna; por el contrario, círculo cuadrado no es posible, debido a que sus notas, círculo y cuadrado, son de tal índole que se destruyen mutuamente.

Obtenida ya esta respuesta, está la razón intrínseca de la posibilidad intrínseca, y es la misma esencia de la cosa (pues las notas constituyen la esencia de la cosa): la cosa es posible intrínsecamente, porque es de tal índole, porque posee tal esencia ("círculo dorado"); si, en cambio, tuviera otra ("círculo cuadrado"), ya no sería posible. Y además, esta razón intrínseca, es," al mismo tiempo, la última en este orden, o en la línea de las razones intrínsecas, o de los constitutivos de la cosa, puesto que en esta línea, lo último (o lo primero, según se considere) es la esencia de la cosa, más allá de la cual no cabe proceder en un análisis resolutivo, comoquiera que es la raíz de todo cuanto existe en la cosa.

Por tanto; en este orden, la respuesta a la cuestión sobre el fundamento de la posibilidad intrínseca, "simplíciter" es: la cosa, por sí misma (por su propia naturaleza) es posible intrínsecamente.,

471.- Pero, como quiera que se trata de las cosas puramente posibles, y por tanto, de las cosas contingentes (pues Dios no es un "puro posible"), con razón, después de haber conocido la razón intrínseca, se introduce la cuestión sobre la razón extrínseca de aquella cosa que (por sí misma, desde luego) es posible intrínsecamente, o (lo que es equivalente) de aquellas. notas que constituyen la razón (próxima) de dicha posibilidad. Ahora bien, tal razón extrínseca -en el caso que se dé-, será, por el mismo hecho, la razón remota o última (extrínsecamente) de la posibilidad intrínseca, al ser la razón o el fundamento de la razón (es decir, de las notas) anteriormente expuesta de la posibilidad intrínseca.

Con esta cuestión viene a enlazarse el que conozcamos, por otro capítulo, que Dios es infinito; en otras palabras, que es el Ente que contiene en sí cuanto de perfección existe, tanto de forma actual como posible. De aquí que también con razón (por un camino distinto) puede proponerse la cuestión sobre la relación de cualquier otro ente con este Ente infinito, y, en concreto, de los entes "puramente posibles": cómo, pues, se comportan en relación con El, si de una forma totalmente independiente o, por el contrario, de alguna forma dependiente, y en este caso, con qué clase de dependencia.

Propuesta así la cuestión, diríamos de ella que es sumamente sintética, por surgir de la necesidad de coordinar mediante relaciones apropiadas dos verdades que nos son

conocidas por otros capítulos, y que son: la posibilidad intrínseca de las cosas y la infinitud de Dios.

472.- Opiniones. a) *Descartes* sostiene que la posibilidad intrínseca de las cosas se funda en la voluntad divina: una cosa es intrínsecamente posible, porque Dios ha querido que la cosa en cuestión sea de esta manera: si la hubiera querido de otra manera, de otra manera estaría la cosa, y sería entonces imposible (así pues, no por el hecho de que Dios quiera o no quiera hacer la cosa, como algunas veces se dice erróneamente, al referir la opinión de Descartes).

Descartes, con la intención de defender la absoluta libertad de Dios y de exaltar su supremo dominio, dice lo siguiente:
"Dios no quiere crear el mundo en el tiempo precisamente porque haya visto que sería mejor así que si lo hubiese creado desde toda la eternidad; ni ha querido que los tres ángulos de un triángulo sumen dos rectos porque haya conocido que de otra manera no pudiera hacerse. Sino que, por el contrario, porque ha querido crear el mundo en el tiempo, es mejor así que si hubiese sido creado desde toda la eternidad, y porque ha querido que los tres ángulos de un triángulo sean necesariamente iguales a dos rectos, por esto mismo ya es verdad y no puede ser de otra manera. Y. así de todo lo demás". ("Meditationes").

"En mi opinión, nunca debe afirmarse de una cosa que no puede ser hecha por Dios. Como quiera que toda razón, tanto de la verdad como del bien, depende de su omnipotencia, ni siquiera me atrevería a afirmar que Dios no puede hacer que haya un monte sin valle, o que uno y dos no sean tres; sino que únicamente afirmo que Dios me ha dotado de una mente tal que no puede concebir un monte sin su valle correspondiente, ni un conjunto de uno y de dos que no sean tres, etc., es que tales cosas impliquen contradicción en la idea que yo tengo." (Epist. 6).

b). Algunos de los discípulos de Leibniz y de Wolff, juzgan que la razón total, primera y última, de porqué una cosa es posible, es la esencia de la cosa misma, y de ninguna manera un atributo divino, de suerte que, si por absurdo, Dios no existiese, sin embargo estaría en pie la posibilidad intrínseca de las cosas.

Afín a los mismos puede considerarse Storchenau, que tiene las siguientes afirmaciones: "aúnen la hipótesis de que Dios no existiese, continuarían siendo verdaderas proposiciones como ésta: las notas esenciales de esta o de aquella cosa no envuelven contradicción; y por tanto, podría una cosa existir en razón de su propia esencia, gozando De posibilidad interna". ("Ontol", 2 e).

473.- c). Pero la opinión común en la Filosofía Escolástica sostiene que la razón última, así como el fundamento de la posibilidad intrínseca, es la esencia divina, la cual, en cuanto infinita que es, contiene en sí todas las perfecciones y es infinitamente imitable. Precisamente estos modos de imitabilidad de la divina esencia son los “posibles", que dependen, en consecuencia, de ella como una imitación depende del ejemplar imitable, y una participación, de la perfección participada. De donde se sigue que, en la hipótesis de que Dios no existiera, no habría posibilidad alguna para las cosas.

Con razón la presente tesis puede llamarse fundamental en la filosofía cristiana, toda vez que encierra la verdad fundamental en toda la metafísica del ente creado, el cual no es otra cosa más que el ente totalmente dependiente de Dios (no solo en la existencia, sino) también en su misma posibilidad intrínseca (v. el escolio).

Esta opinión es la que nosotros defendemos en la tesis.

En esta segunda parte, a su vez, hemos de distinguir otras dos: en la primera, afirmamos que la razón próxima, o el fundamento de la posibilidad intrínseca, son las mismas esencias de las cosas en la segunda, afirmamos que la razón última, o remota, es la esencia divina.

474. Prueba. *1ª parte. La posibilidad intrínseca se funda próximamente en las mismas esencias de las cosas.*

La posibilidad intrínseca es la no-repugnancia, o la sociabilidad, de las notas. Es así que el que las notas puedan asociarse entre sí depende de que son ellas mismas, y no otras distintas. Luego la posibilidad intrínseca depende de las mismas notas (esencia) de la cosa.

475.- *2ª parte. La posibilidad intrínseca se fundamenta en la esencia divina.*

La esencia divina es infinita y contiene en sí toda la perfección existente y posible. Es así que, la perfección que se contiene en el Ente infinito, se comporta, respecto de El, como una participación e imitación del mismo. Luego, las perfecciones posibles (o "posibles") se comportan respecto de la esencia divina, como participaciones e imitaciones de ella. Es así que, lo que es participación e imitación, depende del ente que es participado e imitado. Luego, las perfecciones posibles (o "posibles") dependen de la esencia divina.

Luego la misma posibilidad (intrínseca) depende de la esencia divina (o en ella se funda).

La Mayor: por la Teología-Natural, donde se pruebe que Dios es in finito, y contiene todas las perfecciones que existen o que pueden existir, de alguna manera, ya sea formalmente si es que la perfección que se considera, en su propio concepto, no tiene mezcla alguna de imperfección (la sabiduría, la justicia, la vida...), ya sea, al menos, de manera virtual y eminente, si es que se trata de una perfección mixta, es decir, que, en su propio concepto, tiene alguna mezcla de imperfección (extenso, cuerpo, hombre...) Notemos que la "continencia" que consideramos, ha de ser actual y antológica, de forma que posea con toda verdad; no puede ser una simple "continencia" "por razones de semejanza", a la manera que Pedro contiene "por razones de semejanza", (es decir, porque se las asemeja de algún modo) la perfección del caballo y la del árbol, sin contenerlas, no obstante, antológicamente: "lo cual nosotros no podemos explicarlo mejor que en relación con la causalidad o con el efecto". (Suárez DM, 30s, 1, n.10)' es decir, con aquello que pueda producir dicha perfección.

La Menor: de lo contrario, el Ente infinito no contendría, de hecho, todas las perfecciones, y, puesta dicha perfección, o sumándola con la de Dios, aumentaría el valor de la perfección.

Lo Menor (2): porque aquello que es participación e imitación, en tanto pueda existir, en cuanto existe lo que en ello es participado e imitado.

476.- 2). El "puro posible" no puede existir si no es como contingente, y como efecto y sea, inmediato, ya mediato de Dios.

Es así que el efecto de una causa, en tanto pueda existir, en cuanto que la causa lo contiene y le puede comunicar su propia perfección (o, lo que es lo mismo: en cuanto que el efecto es participación e imitación de la causa). Luego el "puro posible" no puede existir si no es como participación e imitación de Dios? es decir, de la esencie divina. Es así que lo que es participación e imitación, depende de lo participado e imitado. Luego, el “puro posible" (y, por tanto, la "posibilidad") depende de la esencia divina.

La Mayor: el puro posible" precisamente porque es puro posible (todavía no se halla determinado para existir, no es necesario, luego no contingente , luego está eligiendo una causa para existir (principio de causalidad), luego este; exigiendo existir gracias a una causa, como efecto. Notemos, además que se trata de la posibilidad intrínseca, y no sólo de la extrínseca, porque todas las cosas citadas (que el "puro posible" no sea necesario, que sea contingente, que tenga necesidad de causa, que necesite existir como efecto) son, o la misma esencia del "puro posible", o una propiedad esencial del mismo.

La Menor: porque si la causa no contiene la perfección del efecto, no podrá producirlo.

La Menor (2): porque, lo que es participación e imitación, en tanto puede existir en cuanto que existe lo participado e imitado.

477.- 0bjeciones. Si los "posibles" hubieran de depender de Dios, no podríamos conocerlos, si antes no conocemos a Dios. Es así que esto es falso y en ello consiste el error de los Ontologistas (los cuales defienden que primero tenemos que conocer a Dios, y en El conoceremos después todas las demás cosas). Luego. Morcier).

Distingo la Mayor: si dependieran en el orden lógico, *Concedo*; si dependen en el orden ontológico, Hielo. Todo efecto depende (ontológicamente) de su causa, y sin embargo, no por ello es necesario que tengamos que conocer la causa entes de conocer el efecto (ni tampoco al mismo tiempo que lo conocemos). Incluso, lo que más veces sucede es lo contrario; es decir, que conozcamos la causa a partir del efecto.

2.- Si los “posibles" dependiesen de la esencia divina, no podrían ser entendidos sin serlo también la esencia divina. Es así que pueden ser entendidos (de hecho, son entendidos sin que lo sea l esencia divina). Luego.

Distinto la Mayor: si dependieran en el orden lógico, *Concedo,* si dependen en el orden ontológico, Subdistingo: no podrían ser entendidos en forma adecuada, sin que lo fuera la esencia divina, *Concedo*; en forma inadecuada, *Niego.*

Contradistingo la Menor. El que los "posibles" sean entendidos en forma adecuada, significa que sean entendidos, según todas las propiedades y relaciones que profesa, entre las que se halla el que no puedan existir sino en calidad de "contingentes" y en cuanto que están reclamando una causa, y por tanto en última instancia, en cuanto que son efectos de Dios. Pero ya por esto mismo, una vez que son conocidos de esta manera, es conocida también la causa de ellos, que no es otra, sino Dios, o la esencia divina. Y notemos que aquí no se contiene más que el argumento tradicional que prueba la existencia de Dios a partir de la "contingencia”.

Cuestión muy controvertida en Teología Natural es si se puede probar la existencia de Dios a partir de los posibles por un camino que no sea el de la contingencia de los mismos.

3.- La imitación, en cuanto imitación, es algo que no puede darse si no es de lo que es imitable o ejemplar? pero puede darse o existir, aunque en este caso no como imitación o imagen. Es así que los "puros posibles" se dice que son imitaciones de Dios. Luego en cuánto tales , imitaciones o imágenes no pueden darse si Dios no existe, pero bien podrían darse no como imitaciones (sino sencillamente como “entes" que existen, sin ser para nada imitaciones de ningún ejemplar).

Distingo la Mayor: Si se trata de una imitación o de una imagen que esencialmente no es imitación o imagen, sino solo accidentalmente. *Concedo*. (Así para una estatua o para una pintura constituye algo puramente accidental al representar a Pedro, y por ello puede continuar siendo la cosa que es (mármol, madera o lienzo) en su propia entidad (no en cuanto imagen de Pedro) sin que exista Pedro para nada); si, en cambio, se trata de una imitación o imagen que esencialmente es imitación o imagen, Nieló (pues en tal caso, el ser imitación o imagen pertenece a su misma esencia, y por tanto, no puede ser imitación).

Contradistingo la Menor: los “puros posibles" son imitaciones de Dios accidentales, Niego; esenciales, Concedo, (Puesto que deben estar contenidos en El, en su calidad de Ente infinito, y, en consecuencia, dependen de El como de su causa ejemplar y eficiente).

4.- En la primera parte se dice que la omnipotencia no es la razón de toda posibilidad, porque, si lo fuese, quedaría limitada. Es así que esto mismo puede decirse de la esencia divina (es decir, que seria limitada, pues, en tal caso, el que una cosa fuera imposible consistiría en que la esencia divina no le contuviera). Luego, la esencia divina no puede ser la razón de la posibilidad intrínseca.

Niego la paridad. En efecto, la omnipotencia divina quedaría limitada porque, sin ninguna razón objetiva (es decir, de parte de la cosa misma, y por tanto, únicamente por falta de eficacia propia) podría hacer unas cosas sí, y otras no; mientras que, por el contrario, la esencia divina no fundaría tales cosas (imposibles), o no las contendría, por una razón verdaderamente objetiva. Y es que ella misma (la esencia) es la misma plenitud de "ser" que contiene en sí todo "ente", y dichas cosas (imposibles) no son "ente", no se cuentan entre las perfecciones que se hallan en la esencia divina, no pertenecen al número de todas aquellas cosas que están en Dios. Ahora bien, si decimos que "no se cuentan", es porque, si hubieran de contarse, entonces la esencia divina resultaría contradictorias en efecto, fundaría una perfección y, al mismo tiempo, no la fundaría (fundaría un círculo y, al mismo tiempo, un "no-círculo", al fundar al "círculo cuadrado, es decir, el "no círculo), Más evidentemente, el que la esencia divina no pueda ser contradictoria, lejos de suponer alguna limitación, constituye una eximia perfección: "Tal clase de imposibilidad en lugar de ser propio de la debilidad, lo es del poder y de la majestad" (S. Ambrosio, Epist. 37).

478.-Escolio 1. *Consecuencias que se si; en de esta doctrina: Dependencia esencial de Dios y esencia metafísica del ente creado.*

Una vez probada la tesis, de ella se siguen las consecuencias que citamos a continuación:

1.- De Dios depende, no sólo le existencia de las cosas, sino hasta la posibilidad intrínseca de las mismas: puesto que de El tienen, efectivamente, no todo el existir, de hecho, sino incluso el poder existir.

Por ello:

a) la insuficiencia de la criatura no sólo reside en el hecho de que no exista "de por sí", o sea, "nada de existencia", sino también en que "de por sí" tampoco sea posible, o sea "nada de esencia", (si bien, hemos de procurar evitar esta locución, debido a los equívocos que puede producir);

b) la dependencia del "ente creado" respecto de Dios, es de dos clases:

α) por el hecho de necesitar (inmediata o mediatamente) la acción de Dios para existir; y, en consecuencia, por tener recibida de Dios toda la perfección que, de modo actual, posee;
β) por el hecho de tener de Dios el mismo "poder existir", en cuanto que su propia posibilidad intrínseca no es otra cosa sino la imitabilidad de la esencia divina; y, en consecuencia, porque todo cuanto puede poseer de perfección, no es más que participación e imitación de la esencia divina. Ambos elementos se dan a entender cuando afirmamos que la criatura es "ente "ab alio' ", "dependiente de Dios",

2.- Más aún, esto no lo tiene la criatura de cualquier manera, como si Dios (o la existencia de Dios) fuese un mero requisito, sin el cual no existe ni puede existir la cosa, sino como el efecto (posible) lo tiene de su causa o lo que he sido excogitado ("raciocinado") por la razón, lo tiene de la misma razón (extrínseca, pero completamente necesaria), de suerte que: la esencia de la criatura α)*en general* pueda afirmarse que es, o que consiste en que sea, participación, imitación de la esencia divina: β) *en particular*, que es de tal modo determinado de la imitabilidad de la esencia divina". Cada criatura posee su propia especie, según que .participa, de alguna manera, de la semejanza de la esencia divina", (Sto. Toma s, "Suma Teológica", 1, q., 15 , a 2, c.).

3.- Por consiguiente, el mismo orden que llamamos metafísico, aparece -según esta tésis- como dependiente de Dios.

El orden metafísico, o de las esencias, queda constituido por las esencias absolutas de las cosas y por las relaciones que se dan .entre ellas.

Ahora bien, tales esencias -por lo que ya se ha dicho- no son , sino participaciones e imitaciones de la esencia divina, de forma que, si por un absurdo ésta no existiera, tampoco aquellas se darían, ni las relaciones mutuas vigentes entre ellas. Así pues, lo que pretendió Descartes -que las cosas eran lo que eran, porque Dios así lo había querido (el hombre era animal racional, porque Dios lo había querido, y, dos más dos eran cuatro, por la misma razón)-, esto mismo puede y debe afirmarse respecto de su esencia (divina); en otras palabras, porque se da la esencia divina, y es lo que es, por ello las cosas o las esencias existen, y son lo que son; de manera que, si (la esencia divina) no existiera, tampoco existirían las cosas o las esencias, ni serían lo que son. Y así, el ahombre no sería ni animal racional, ni animal irracional, porque sencillamente dicha esencia (hombre) no existiría; en efecto, si quitamos el ejemplar, des parece el "ejemplado". Por tanto, si hiciéramos desaparecer a Dios, tendríamos el nihilismo más absoluto (o sea, no sólo la "nada de existencia.", si-no también "de esencia").

De todo lo cual se desprende que bien podemos concebir a Dios como el "sol" en el orden metafísico, o de las esencias, que ocupa .el lugar verdaderamente central en toda la sistematización de las cosas, respecto del cual todos los demás entes no son más que otros tantos rayos, que proceden de El, como de su centros "... mirar como todos los bienes y dones descienden de arriba..., así como del sol descienden los rayos, de la

fuente las aguas, etc." (San Ignacio de Loyola, "Libro de los Ejercicios", Contempl. para alcanzar amor, punto 4).

479.- Escolio 2. El entendimiento divino como fundamento de la posibilidad. Todos los autores escolásticos sostienen que el fundamento ultimo de la posibilidad intrínseca es la esencia divina; pero existe controversia entre ellos acerca de si el fundamento es la esencia sola, o la esencia junto con el entendimiento divino.

La razón de la duda estriba en que los "posibles", antes de ser conocidos por el entendimiento, no tienen más que un "ser eminencial" en la esencia divina, y con este "ser" aún no son aptos para existir, en cuanto tales, pues de esta manera son mas bien la misma, esencia divina. Por esto, muchos defienden que el fundamento último de la posibilidad intrínseca lo constituye, no lo esencia sola, sino la esencia, en cuanto conocida por el entendimiento. Así Liberatore, Pesch, De María, Remer, Mónaco, Delmas, Dazza

Otros, por el contrario, lo niegan, y afirman que la esencia es el fundamento de la posibilidad; pues, según ellos, el que la cosa sea posible intrínsecamente, o (según la tesis que hemos probado, que la esencia divina sea imitable), no depende para nada del entendimiento divino: si, por un imposible, las notas repugnasen entre sí, o la esencia divina no fuera imitable, el entendimiento divino no haría, con su conocimiento, que las notas, que de por sí repugnan, no repugnasen, ni que la esencia, que no fuera imitable, se tornase imitable; .... así pues, una cosa, no porque Dios la conozca, es, sin más, posible, sino todo lo contrario;: una cosa, porque es posible, es comprendida o conocida por Dios. Así "Urraburu, Mendive, Schffini, Hellín.

En toda esta cuestión todos mantienen como cierto lo siguiente:

1) *Lo posibles no pueden tener (todavía) en la esencia divina su propio "ser" formal en cuanto tal*. (Pedro “puro posible”; este ángel "puro posible", este árbol "puro posible", ...; es decir, el "ser" que. puede existir, y que tendrían o que tendrán, en el caso de ser creados, acerca del cual nosotros pensamos y hablamos. Pues en la esencia divina, no se encuentran en cuanto tales y formalmente (Pedro en cuanto Pedro; este árbol, en cuanto tal), sino sólo eminentemente, es decir, como en una entidad simplicísima que contiene todas las cosas con su propia plenitud de ser; de lo contrario, la esencia divina sería archicompuesta, semejante a un gigantesco mosaico, y poseería todas las imperfecciones que son propias de las cosas creadas.

2) *El “ser formal y propio, lo tienen en el entendimiento divino*, el cual, al conocer la esencia divina como plenitud del "ser", "forma" (según nuestro modo de hablar) las "ideas" (ejemplares) o las "razones" de cada una de las perfecciones en cuanto tales, o -lo que es equivalente- de los "posibles" (diremos “ideas ejemplares", si tales posibles han de ser creados posteriormente, y "meras razones" si Dios no' decide crearlas).

De aquí se siguen estas conclusiones ciertas, que todos, según parece, han de mantener:

a) Los "posibles" dependen del entendimiento divino (y también, la posibilidad intrínseca) en cuanto que de él reciben su propio "ser" formal, y en cuanto tal.

b) Los "posibles" no pueden pasar, de hecho, a la existencia más que en su propia forma, o en su propio "ser" determinado y formal (que tienen recibido del entendimiento). En efecto, en otro "ser" o según otro "ser", (el "eminencial" que tienen en la esencia divina),no pueden ser producidos (no son "producibles": no pueden "pasar a la existencia"), puesto

que son, en verdad, la misma esencia divina, que es "improducible", y no puede "pasar a la existencia".

A todo esto se añade la consideración de lo que hace cualquier artífice, que tiene de antemano la idea ejemplar de la obra que se dispone a llevar a cabo. De donde se concluye que Dios, para que pueda producir los "posibles" debe tener la idea ejemplar de los mismos (gracias al entendimiento).

Tras todos estos razonamientos, parece que podemos establecer con certeza, esta nueva conclusión:

α) La posibilidad adecuada depende del entendimiento divino; pues esta (posibilidad), además de la posibilidad intrínseca, abarca la extrínseca y las condiciones para ella; y, como ya hemos visto, la forma determinada o el "ser" formal (que tienen recibido del entendimiento) es (al menos) condición necesaria para que los "posibles" puedan pasar, sin más, a la existencia.

β) ¿Dependerá también la posibilidad intrínseca? La respuesta parece que debe ser afirmativa. En efecto, mientras las "notas" no sean entendidas por el entendimiento y concebidas como distintas, no podemos decir que sean asociables entre sí, ya que la sociabilidad supone la distinción (no se asocian ni repugnan más que las cosas que son "una" y “otra"…), y con anterioridad al conocimiento del entendimiento, las "notas" no son, realmente, mas que una entidad sumamente simple : la esencia divina. Sin embargo, alguien podría aducir, esto, no sin razón, que tampoco se encuentran en el entendimiento divino dichas notas como distintas, puesto que el entendimiento divino no entiende mediante distinciones de razón, como le ocurre al entendimiento humano. Hay que procurar, pues, por todos los medios, no trasladar al entendimiento divino el modo de entender y de declarar la posibilidad intrínseca que tenemos nosotros.

Así pues, por otra vía distinta, o por otra razón, habremos de intentar demostrar que la misma posibilidad intrínseca depende del entendimiento divino, y es la siguiente: La posibilidad intrínseca, no es nada más que la misma imitabilidad de la esencia divina (según la tesis que ha quedado probada, y que os admitida generalmente por todos), y por tanto, el "posible" mismo no es sino un modo particular y determinado de imitabilidad.
Ahora bien, la esencia divina, en sí misma y antecedentemente al conocimiento por parte del entendimiento, no es, (todavía) imitable próximamente (y, en consecuencia), los "posibles" mismos no son, todavía, modos particulares y determinados), puesto que, como muchas veces se ha afirmado, la esencia divina antecedentemente al conocimiento del entendimiento es la plenitud de "ser"; ahora bien, la plenitud de ser no es capaz de imitación próxima y expedita más que mediante modos determinados, los cuales, en cuanto tales, todavía no están en ella, sino en ella, en cuanto conocida por el entendimiento. De aquí, parecería que hay que decir que la misma imitabilidad adecuada y próxima de la esencia divina (y por tanto, la posibilidad intrínseca) depende también del entendimiento divinos en otras palabras, el entendimiento divino es también fundamento de la posibilidad intrínseca, al menos en calidad de condición.

No cabe duda que todo el asunto depende de lo que cada uno exija para la imitabilidad: si la mera capacidad de que una cosa pueda ser sujeto de imitación, o además, los términos mismos, o modos, de dicha imitabilidad, al menos en cuanto connotados. El que exija esto último, lógicamente dirá que la imitabilidad depende del entendimiento di vino.

480.- Escolio 3.- Sobre la opinión de Descartes podemos afirmar brevemente lo siguientes Dios podría querer que una cosa existiese, o que fuese tal como es, o que fuese posible intrínsecamente: a) o permaneciendo inmutado el principio de contradicción (es decir, independiente de su voluntad) el principio de contradicción, b) o no. Es así que, de ninguna de las dos maneras. Luego, la posibilidad intrínseca no depende de la voluntad de Dios.

La Menor. a) En tal caso, Dios querría cosas imposibles y absurdas; ahora bien, querer cosas absurdas constituye una gran imperfección por ejemplo, querer que sea posible un "círculo cuadrado" es(si permanece el principio de contradicción) querer un círculo, un "no círculo", no querer nada, "no querer nada" mediante el propio acto de la volición.

b) En tal caso, Dios podría querer y determinar que aquello que no es, sea al mismo tiempo; que aquello que es "lo que es", no sea "lo que es", que un círculo no sólo sea redondo, sino también cuadrado; que el hombre sea, al mismo tiempo, animal y "no-animal"; que la virtud sea, al mismo tiempo, virtud y vicio; que el mismo Dios sea, a la vez, justo e injusto, mas aún, que el que Dios exista sea lo mismo que el que no exista; que Dios sea lo mismo que "no-Dios". Basta, es, con la enumeración que acabamos de hacer para comprobar cuán absurdo es el supuesto de que se parte,

C.- El modo según el cual lo razón de “ente" conviene al “posible".

TESIS 15. ***El "puro posible” no existe pero puede existir, por tanto no es “la nada absoluta”, ni tan poco un "ente de razón"; sin embargo, no posee en acto ningún otro “ser” mas que emocional en la esencia divina "virtual" en la omnipotencia, "objetivo" o "formal" en entendimiento divino. En consecuencias se torna "existente no por la real adicción o recepción de la existencia sino por la producción de su total realidad.***

481.- Nexo. Una vez que hemos establecido el hecho de la posibilidad intrínseca, y el fundamento de la misma, proponemos ahora la cuestión: sobre el modo como la razón de "ente" es el "puro posible" Lo cual es de gran utilidad, tanto para declarar la naturaleza del `"puro posible", corno, sobre todo, para comprender debidamente la relación del mismo con el "existente".

482.- Nociones.- "Nada": Negación de "ente"; "no-ente".

a) *"nada relativa":* "negación del "ente", o "no-ente", pero no toda la extensión del "ente", sino sólo dentro de un orden determinado o bien: la negación, no de todo "ente", sino sólo de algún "ente". Así la negación de todo "ente" creado (fuera de Dios, por tanto); o también la negación del "ente" actual o existente. Este es el sentido en que principalmente se toma, y se opone el "ente", en sentido participial;

b) *"nada absoluta":* "negación de 'todo ente'", tanto en sentido participial como en sentido nominal. Es la negación de "todo ente", tanto existente como posible. Es lo mismo que "imposible".

483.- "Ente de razón". Lo que objetivamente sólo puede existir en la mente.

Objetivamente, es decir: en cuanto objeto conocido.

a) fundado el "ente de razón" con fundamento en la realidad. Así p.e., el universal reflejo (la especie "hombre"), la privación concebida a la manera de "ente";

b) no fundado: el "ente de razón" sin fundamento en la realidad. Así, p.e., un Circulo cuadrado, un cántaro, etc.

484.- Estado de la cuestión. Nos preguntamos que clase de realidad conviene al "puro posible", y que relación guarda con la existencia. Debido a la importancia especial que tiene, en razón de las consecuencias que se siguen de ello, nos preguntamos también de qué, manera el "puro posible" se torna "existente", o deviene a la existencia.

La primera parte queda prácticamente resuelta con la simple declaración de los términos, sin que sea menester una prueba propiamente dicha. Viene a reducirse a determinar qué es lo, que suele entenderse en Filosofía con los nombres de "puro posible" y de "nada absoluta" Una vez hecho esto, es fácil percibir la diferencia que existe entre ambos, y que el uno, desde luego, no es el otro.

Ahora bien, decimos: "por tanto, (el "puro posible") no es la 'nada absoluta", para declarar con ello la estrecha relación que existe entre ambas cosas: que el "puro posible" puede existir, y que no es la "nada absoluta" ; teniendo en cuenta que el "puro posible" no es la “nada absoluta" por ningún otro título o razón más que porque puede existir: ésta, pues, y no otra, es la realidad que le conviene.

Todo esto se declara, con mayor extensión, en la, segunda parte, donde expresamente se afirma que el "posible" es "la nada actual"; es decir, no posee (en sí mismo) ninguna realidad actual, sino que únicamente tiene realidad en sus causas, o que su realidad se reduce a la realidad de su causa, ya sea ejemplar (la esencia divina y el entendimiento divino), ya sea eficiente (la omnipotencia divina).

En la tercera parte, se exponen las consecuencias que se siguen de la naturaleza del "puro posible", tal como ha sido declarado en las partes anteriores; consecuencias que no dejan de tener importancia, de cara a otras cuestiones; como, p.e., la distinción de la esencia y la existencia en las cosas creadas.

485.- Adversarios. Contra la primera parte de algunos autores no escolásticos, que dicen que los "posibles" son "pura nada", o pura ficción de nuestra mente. Así, los Idealistas, los Positivistas y los Espiritistas.

Contra la segunda parte: algunos escolásticos (parece que sólo en cuanto al modo de expresarse), para los cuales las cosas, antes de que sean hechas tienen una especie de "ser" actual y propio, no de existencia, sino de esencia, que llaman "ser quidditativo". Dicho "ser" no reside en los "posibles" por creación ni por la acción eficiente de Dios, sino que se trata de un presupuesto para la creación, y que permanece inmutable, tras la destrucción de la cosa. Así Enrique Gandavease y Capréolo .

Afín a la opinión expuesta es la que sostienen algunos Escotistas (Pontio, Herrera), según las cuales, a los "posibles" se les atribuye un "ser" distinto del "ser" que tienen en Dios, y que viene a ser intermedio entre el "ente real" y el "de razón"; razón por la cual, recibe la denominación de "diminuto" y "ascundum quid", "potencial", e incluso "abandonado", en cuanto que su fabricación o producción "se abandona" para que la haga el entendimiento.

486.- Prueba.- 1ª parte.- El “puro posible” no es la nada absoluta”

La "nada absoluta" suele concebirse como la que no existe ni puede existir; es decir, como la negación absoluta del "ente", tanto en sentido participal como en sentido nominal, y consiguientemente, como la que no es objeto de producción, o de la omnipotencia divina, ni tampoco del entendimiento. Es así que el “puro posible" puede existir; es “ente" en sentido nominal; puede ser producido (al menos) por Dios (es decir, es objeto de la omnipotencia divina); y es objeto del entendimiento, en tanto en cuanto que es conocido por el. Luego, el "puro posible" no es la "nada absoluta".

487.- *Tampoco es "ente de razón”.* "Ente de razón" es aquello que objetivamente solo puede existir en la mente. Es así que el "puro posible" puede existir también fuera de la mente. Luego, el "puro posible" no es "ente de razón".

La Mayor: a partir de la definición de "ente de razón". Así, p. e ., un universal reflejo -como la especie "hombre"- existe, como objeto conocido, en el entendimiento, y no puede existir, en cuanto tal, fuera del entendimiento; no puede darse fuera de la mente, en la realidad, una entidad que sea esto: especie "hombre", hombro en universal.

La Menor: el "puro posible" (p.e., Pedro, que ahora no existe), ahora, o "en acto" existe sólo en la mente (como objeto conocido, objetivainente), pero al mismo tiempo puede existir fuera de la mente; es decir, tiene capacidad o aptitud para que sea producido, y así existirá fuera de la mente (dejando, al mismo tiempo, de ser "puro posible"). Desde luego, no posee capacidad o aptitud para ser puesto en la existencia ó ser producido, reduplicativamente en cuanto "mero poble", pero sí que la posee para que sea producido, o puesto en la existencia, aquello que es "puro posible"; mientras que, por el contrario, aquello que es "ente de razón" (la especie "hombre"; hombre universal) no puede ser producido de ninguna manera.

488.- 2ª parte. (Sin embargo, no posee "en acto" ningún otro" ser" mas que “eminecial” en la esencia divina "virtual” en la omnipotencia, y le objetivo o "formal" en el entendimiento divino.

A). Posee el "ser eminencial", en la esencia divina, "virtual en la *omnipotencia y “objetivo” o "formal" en el entendimiento divino.*

1). *Posee el "ser eminencial" en la esencia divina,* (por la tesis del fundamento de los posibles). La esencia divina es una perfección infinita. Es así que en una perfección infinita se contiene eminentemente todo cuanto existe o puede existir. *Lugo*, el apuro posible" se contiene eminentemente en la esencia divina, o tiene "ser eminencial” en la esencia divina.

La Menor: es propio del ente infinito que, aquello que no es El mismo esta contenido, al monos eminentemente, en Él de lo contrario, no sería infinito -aquello mayor que cualquier cosa que podamos pensar- o estaría limitado, pues carecería de alguna perfección (v. la tesis anterior).

2) *Posee el "ser virtual" en la omnipotencia divina.* El "puro posible" es un efecto posible deja omnipotencia divina. Es así que todo efecto está contenido virtualmente en su causa. *Lugo* el "puro posible" se contiene virtualmente en la omnipotencia divina, posee el "ser virtual" en ella.

3) *Posee el "ser objetivo o formal" en el entendimiento divino.* El "puro posible" es un objeto cognoscible Es casi que, todo lo que es cognoscible, es conocido por el entendimiento divino. *Luego,* el "puro posible" es conocido por el entendimiento divino, posee el "ser conocido u objetivo" en el entendimiento divino.

489.- *B). Fuera de esto "ser eminencial, virtual u objetivo" no posee "en acto" ningún otro ser.*

Si, ademes del triple "ser" citado poseyera en sí algún otro "ser" sien acto", tendríamos que suponerlo para la creación. Es así que la creación no puede suponer ningún "ser" "en acto" en la cosa que va a ser hecha (b, en el "puro posible"). Luego, además del triple "ser" citado, el "puro posible" no puede poseer ningún otro "ser" "en acto".

La Menor: porque la creación es la producción de una cosa, a partir de su propia nada y de la de su sujeto; por tanto, no presupone nada en la cosa que va a ser hecha mas que la pura posibilidad o capacidad para ser creada.

490.- 2). El "ser" actual que tuviere el "puro posible", (en sí), sería, o improducido (no producido), o producido. Es así que no puede ser improducido ni producido. Luego, el "puro posible" no tiene ningún otro “ser” "en acto".

La Menor; *no improducido*: porque sería "a se", necesario e infinito, y en consecuencia, no sería "puro posible", sino "existente" siempre de modo necesario.

No producido: dicho "ser" actual, antes de la producción fue posible o no; si no fue posible, no pudo ser producido; si en cambio, lo fue, de nuevo se plantea la cuestión acerca de este "puro posible", y así hasta el infinito.

491.- 3). La razón que se aduce para poner el referido "ser actual" en el "puro posible", os porque así Dios puede conocerlo desde la eternidad. Es así que tal razón no es válida. Luego el "puro posible” no tiene en si mismo tal "ser actual" o "diminuto".

La Mayor: así lo afirman los mismos Autores que ponen el “ser" en cuestión dentro del "puro posible".

La Menor: Dios puede conocer los "puros posibles" por el conocimiento que tiene de su esencia; en efecto, al entenderla en cuestión imitable de manera multiforme, conoce, por el mismo hecho, todos los posibles que se hallan en dicha correspondencia, o lo que es lo mismo, los diversos modos de imitabilidad de su misma esencia.

A este propósito oigamos a Sto. Tomás: "por el mero hecho de atribuirse el "ser" a la "quiddidad" no solo el "ser", sino la' “quiddidad" misma se dice que se crea, como quiera que, antes de tomar el "ser" no existe nada más que, tal vez, en el entendimiento del que crea, donde no hay ninguna Criatura, sino la "esencia creadora" ("De potentia q.3, a5, ad. 2) .

"La causalidad del que crea se extiende a todo aquello que está en la cosa, y por eso, la creación se dice que es "ex nihilo" "("a partir de la nada"), porque nada puede haber que exista previamente a la creación, como si no fuera creado". (In II Sent., d.I, a.2).

"Si se considera la forma en que el "ente", en toda su universalidad, procede del primer principio, es imposible presuponer ningún otro "ente" a dicha procedencia. Ahora bien, la

"nada" es lo mismo que "ningún ente", que es "no hombre", así también la creación, que es la forma de procedencia de todo el "ser", se realiza a partir del "no ente", que es la "nada". (Suma Teológica", I. q.45 a.I.)

Por su parte Suárez:

“Como principio hay que establecer que la esencia de la criatura, de por sí, antes do que sea hecha por Dios, no tiene en sí misma ningún "ser" que podamos considerar verdaderamente real, y en este sentido, si prescindimos del "ser" de la existencia, la "esencia" no es ninguna cosa, sino que es "pura nada". Y este principio, no sólo es verdadero, sino que también es cierto según la fe" (Del. 31 s. 2 n.l).

"Respecto de lo cual, si la esencia de la criatura -tomada en sentido precisivo y según ella sola- se considera como "ente" "en acto" o se le atribuye "en acto" el "ser", entonces, o no hay que considerarla en sí misma, sino en su causa, y no posee ningún "ser" real que sea distinto del "ser" de su propia causa, o si se la considera como teniendo el "ser" en si misma, entonces la conclusión es que no se trata de un "ente real, sino de un "ente de razón", porque no existe en sí mismo, sino objetivamente sólo en el entendimiento" (DM. en el lugar anterior, n. 10).

492.- 3ª Parte: En consecuencia se torna existente, no por la real adicción o recepción de la existencia sino por la producción de su total realidad.

1). Aquello que “en acto" es "nada", no puede recibir nada que sea realmente existente. Es así que el "puro posible" "en acto" es pura "nada", mientras que la existencia es algo realmente existente. Luego, el "puro posible" no puede recibir la existencia.

2). La adición real no puede hacerse sin un sujeto realmente existente. Es así que el "puro posible" no es algo realmente existente. Luego, al "puro posible" no se le puede hacer ninguna adición; real, y por tanto, no cabe hablar de la adición de la existencia.

"La adición real no puede tener lugar, sí no es en presencia de un "ente" real, pues aquello a lo que se hace la adición, ha de poseer alguna entidad; ahora bien, hemos afirmado que la "esencia" "en potencia" no tiene ninguna entidad. Por tanto, hablando con propiedad, no cabe hacerle ninguna adición, como no sea "según la pura consideración de la razón, en el sentido de que la esencia "en potencia objetiva" es percibida a modo de "ente", y más propiamente habría que decir que la esencia, en cuanto "ente" "en acto", se distingue, gracias a la existencia actual, de sí misma, en cuanto se halla "en potencia". (Suárez, DM. 31, S.3, n.5).

3). Aquella entidad de la que nada preexiste, si se produce, se produce en su total realidad. Es así que, nada preexiste del "puro posible". Luego, el "puro posible", cuando se produce o se torna existente, se produce en su total realidad.   .

493.- Corolario 1, *Luego el "puro posible":*

a) No viene (en un sentido real y verdadero) a la existencia.
Ni se aparta (en un sentido real y verdadero) de la existencia.
b) No es traído (en un sentido real y verdadero) a la existencia (en sentido pasivo)
No es apartado (en un sentido real y verdadero) de la existencia (sen tido pasivo)
c) No pasa (en un sentido real y verdadero) del estado de "pura posibilidad" al estado de "existencia".

Porque aquello que no recibe algo realmente no puede perderlo, sino que la pérdida de ello (de la existencia) supone la desaparición total de la cosa: el "puro posible" "pierde"' la existencia desapareciendo él mismo, sin mas; no viene ni es traído ni pasa, verdadera y realmente a la existencia, más que aquello que, verdadera y realmente, ya está en alguna parte. Ahora bien, el "puro posible" no está en ninguna parte, por la sencilla razón de que todavía no existe…

Sino que, simplemente, la cosa es creada en toda realidad (según hemos visto y probado en la tesis).

Sin embargo, tampoco podemos negar que el hecho de que la cosa sea creada en toda su realidad, nosotros la concibamos como si la cosa viniera o fuera traída a la existencia, y así decimos: "Pedro viene a, la existencia, pasa del estado de pura posibilidad a la existencia, es puesto en, la existencia"; todas las cuales expresiones únicamente tienen valor según la consideración de la mente; es decir, en el orden, lógico, pero no en el real, según hemos visto.

El fundamento de este modo de concebir que posee nuestra mente, reside en el hecho de que el "puro posible", "en acto"', es, desde luego, pura "nada", pero, puede existir, y por ello, está objetivamente en la mente, existe en la mente en calidad de objeto conocido, de aquí que la mente lo considere como si fuera una especie de sujeto que aguarda la existencia, y, cuando comienza a existir, como si viniera o fuera traído del estado de pura posibilidad al estado de existencia, o como si recibiera la, existencia.

494.- Corolario 2.- Todo cuanto acabamos de decir, es cierto, como quiera que se deriva inmediatamente de la tesis que se ha probado acerca de la naturaleza del "puro posible" y de sus relaciones con el "existente"; por lo cual, se admite, sin discusión, por parte de todos los escolásticos.

El "puro posible" se toma también con otro nombre (más concreto): "cosa puramente posible": así se como hablamos de "esta" cosa puramente posible (mesa; árbol, Pedro); y también "esencia puramente posible" así pues hablamos de "esta" esencia puramente posible; así pues, no pueden tomar en forma equivalente, y vienen a significar lo mismo: "lo, que no existe, pero puede existir".

De aquí se sigue, como consecuencia lógica: todo cuanto se ha dicho hasta aquí de "puro posible", es válido también can la "esencia puramente posible".

<u>La "esencia puramente posible"</u>

a) No viene (en un sentido real y verdadero) a la existencia
Ni se aparta (en un sentido real y verdadero) de la existencia
b) No os traída (en un sentido real y verdadero) a la existencia
No es apartada (en un sentido real y verdadero) de la existencia
c) No pasa (en un sentido real y verdadero) del estado de "pura posibilidad" al estado de "existencia", por las mismas razones exactamente que cuando se trata del "puro posible" (v. n. 493), porque, aquello que no existe con anterioridad, no puede realmente venir, ser traído o pasar a la existencia.

Sin embargo, de ella, al igual que del "puro posible" (v. ib) puede decirse que el hecho de que toda la esencia sea creada por nosotros, es concebido o imaginado como si viniese o

fuese traída a la existencia, y así décimos: "esta esencia viene a la existencia, pasa del estado de pura posibilidad a la existencia, es puesta en la existencia. Todo lo cual es válido, no en un sentido real, como ya hemos visto, sino en un sentido lógico, o según la consideración de la mente. Teniendo en cuenta lo que ya se ha dicho a propósito del "puro posible", ya es que el fundamento de dicha forma de concebir, en nuestra mente, es que la esencia, antes de existir está objetivamente -es decir, a modo de objeto conocido en nuestra misma mente (v, ib).

Luego si se diere el caso de que estas fórmulas se utilizan, tanto en esta materia como en otra -p.e. en la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia-, ya sabemos con toda certeza en que - sentido haya que tomarlas y así:

a) no tienen un sentido real;

b) tienen un sentido lógico, o sea, según la consideración de la mente.

Y esto, según el común parecer de todos:, porque es igualmente común a todos el fundamento mismo de dicha doctrina, y es la naturaleza de la "esencia puramente posible", y la relación que la misma tiene con la existencia.

c) Existe, de todos modos, una fórmula diferente, que puede tener un sentido semejante a los que acabamos de ver, pero también puede tenerlo distinto.

Cuando, pues, tuviere dicho sentido semejante, hay que aplicarle lo que ya hemos dicho de aquéllos. La fórmula en cuestión es: "La esencia recibe la existencia".

1. Si con tal fórmula se pretende resaltar el hecho de que la esencia comienza a existir, de que lo "no existente" se torne "existente" (sentido enormemente utilizado por todos), entonces es evidente que posee un significado del todo idéntico al de las fórmulas anteriores: el hecho del comienzo de la existencia de una esencia determinada, y por tanto, será válido todo cuanto se ha dicho acerca de dichas fórmulas, es decir:

a) no tiene sentido real;

b) tiene un sentido lógico,

Por lo cual no sería correcto argüir de esta manera: La esencia recibe la existencia.

Luego la esencia se distingue realmente de la existencia, porque en tal caso (en la hipótesis de dicho sentido o significado) no se significa ninguna recepción real, sino tan solo "de razón".

2. Puede, no obstante, tal fórmula tener otro sentido, y significar no el mero hecho del comienzo de la existencia de una esencia determinada, o la venida a la existencia de la misma, sino más bien éste otro: la esencia, al ser creada, es desde luego, "pura nada" con anterioridad a ello o, en otras palabras, no existe de ninguna manera, con anterioridad a la existencia (y, por tanto, por este capítulo no recibiría realmente la existencia, puesto que no recibe una cosa que no existe), pero desde el primer momento en que es creada o comienza a existir, es creada o comienza a existir unida a la existencia como la "potencia" debe estarlo a su "acto" correspondiente, y por tanto, en este sentido como recibiendo la existencia. En otras palabras, la cosa creada es producida por Dios costando de dos miembros, o de dos elementos que son: la esencia y la existencia; la esencia, en calidad

de "potencia", y la existencia, en calidad de "acto" recibido en la esencia. Según este modo de concebir las cosas, la existencia no es algo que viene o que sobreviene realmente a la esencia posible que existe de antemano, sino que se le uno y en ella es recibida desde el primer momento en que la esencia comienza a ser real, comienza a existir; y al mismo tiempo la esencia comienza a tener entidad, a ser algo real, a recibir le existencia. En este sentido de la fórmula citada (sobre cuya verdad no hacemos ahora ningún juicio, dejando la cuestión para la tesis de, la esencia y la existencia), ya no se da la imposibilidad a que nos hemos referido de si la fórmula se toma en sentido real, se supone entonces que la "esencia puramente posible" posee alguna existencia previa al hecho mismo del comienzo de la existencia-, y, por tanto, este segundo significado, en sentido real, no se excluye evidentemente como imposible por la propia naturaleza de la "esencia puramente posible", pues, como ya hemos dicho, en ella no se supone que la "esencia puramente posible" tenga entidad alguna con anterioridad a la existencia.

Ahora bien, por más que no se pueda excluir como imposible por la propia naturaleza en la "esencia puramente posible", huelga advertir que no por ello queda demostrado como posible este segundo sentido, si bien tendrá que ser demostrado con razones apropiadas.

Y así, la utilización del mismo -sobre todo, en la cuestión sobre la distinción entre la esencia y la existencia- podría proponerse de la siguiente forma esquemática:

La esencia (creada) realmente recibe la existencia; luego, la esencia creada realmente se distingue de la existencia.

Ahora bien, en este raciocinio, la conclusión es, desde luego, legítima; lo difícil de probar es el antecedente. En efecto, el que la esencia realmente reciba la existencia, no nos consta con claridad en razón de los modos de hablar y de concebir a que nos hemos referido anteriormente, por lo que decimos que "la esencia recibe la existencia", o que "la existencia se le añade o le, viene a la esencia"; pues tales modos de 'hablar, como hemos visto, no significan ni dan por supuesta la distinción real entre la esencia y la existencia, sino únicamente la distinción de razón. Por lo cual habrá que probar, con argumentos nuevos y apropiados , que la esencia realmente recibe la existencia.

495.- En resumen*:* o la fórmula "la esencia recibe la existencia", significa el hecho del comienzo de la existencia (como todas las demás fórmulas), o significa algo más; es decir, la recepción verdadera y real de la existencia en la esencia.

En el primer caso: Se sigue únicamente la distinción de razón entre la esencia y la existencia (como en las demás fórmulas), en el segundo caso, habría que probar, en forma positiva, que posee tal sentido.

496.- Objeciones.- *1.-* Toda verdad se funda en algún "ser". Es así que desde toda la eternidad ha existido la verdad acerca de los posibles. *Luego* los posibles poseen un "ser" desde toda la eternidad.

Distingo la Mayor: en algún "ser" actual o posible, Concedo: solo en algún "ser" actual. Niego. Contradistingo la Menor.

2.- Los predicados esenciales convienen desde toda la eternidad, a los "posibles".Es así que no pueden convenirles si no poseen algún "ser" Luego, los "posibles" poseen algún ser desde toda la eternidad.

Distingo o la Mayor: les convienen en la mente divina, en cuanto los "posibles" se hallan objetivamente en la mente divina, Concedo; fuera de la mente divina, Niego o Contradistingo la Menor. Dichos predicados esenciales (p.e.: "el hombre es animal racional”) no convienen a los posibles, como dice Suárez: "más que en cuanto que se hallaban objetivamente en la mente divina, puesto que, de modo subjetivo o real, no se hallaban en sí, ni objetivamente en ningún otro entendimiento. Ahora bien, para que fuera verdadera la ciencia conque Dios ha conocido, desde toda la eternidad, que el hombre es animal racional, no ha sido preciso que la esencia de "hombre" tuviera, desde toda la eternidad, un "ser" re al, "en acto", ya que tal "ser" no significa un "ser" actual, sino sólo la conexión intrínseca entre dichos extremos; pero tal conexión no se funda en el "ser" actual, sino en el potencial" (DM. 31, S 2, n. 8).

3.- El hombre no sólo "puede ser animal racional", sino que "es animal racional". Es así que, en este caso, el "ser" de la "esencia: posible" no es sólo potencial, sino actual, Luego,

1) Distingo la Menor: el hombre es animal racional, objetivamente; es decir, tomando el término "es" en su sentido de cúpula, que significa la identidad objetiva de "hombre" y "animal racional", Concedo; en sentido de "ser" "en acto", *Subdistingo*: de modo absoluto, Niego; de modo hipotético o condicionado, es decir, en el supuesto de que exista el hombre, *Concedo*.

2) "Hombre" es "animal racional", en cuanto "ente, en sentido nominal", Concedo; en cuanto "ente", en sentido participial", *Niego* (ser "ente, en sentido nominal"), supone precisamente "poder existir". "Dicha necesidad no es absoluta, de ser según un "ser"' real "en acto", sino que, en cuanto a esto, se trata tan sólo de una posibilidad; incluye, sin embargo, una necesidad condicional, porque, en verdad, si el hombre ha de ser producido, necesariamente tiene que ser, animal racional, necesidad que no es otra cosa más que la identidad objetiva de "hombre" y de "animal racional", la cual Dios conoce de modo simplicísimo, si bien nosotros no la conocemos más que mediante la composición que significa el verbo "es" cuando afirmamos que el hombre, desde toda la eternidad, es animal racional, pues, en este caso "es" pertenece al tercer modo como es posible decir que "ser" significa, a veces, la ver dad de la composición". (Suarez, DM. 31, s.2, n.8).

4.- Los "posibles" son colocados objetivamente (en cuanto que son objeto de conocimiento y posiblemente, *Concedo*; actualmente; *Niego. Contradistingo la Menor*.

Esta coordinación o colocación bajo determinados géneros y especies, no es algo que esté en las cosas, sino en el entendimiento; tiene no obstante, su fundamento en las cosas, o según que existen. "en acto", o según que pueden existir y determinar objetivamente la ciencia "por la que se conoce que deben ser de tal naturaleza y de tal esencia, en caso de que sean hechas" (Suárez, DM. ibid, n.9).

5.- El objeto de la ciencia es el "ente" real. Es así que; los "posibles" son objeto de la ciencia. Luego. Distingo la Mayor: el "ente" real, ya sea actual, ya potencial, Concedo; sólo el actual, Niego.

& 2. LA EXISTENCIA DEL ENTE CREADO

497.- Nexo. Hasta aquí, hemos venido considerando la naturaleza del ente crea o en cuanto posible; ahora, pasamos "a considerarlo en cuanto existente.

En general, podemos afirmar que la diferencia esencial existente entre el Ente increado y el ente creado, lleva consigo (ya sea en calidad de constitutivo, ya en calidad de propiedad) que en Dios, en cuanto que es el "ente a se' y necesario" no existe ninguna distinción, ni siquiera de razón, entre su esencia y su existencia; mientras que, en el ente creado, en cuanto que es "ab alío" y "contingente", alguna distinción se da entre ambos elementos. La cuestión está en determinar de qué clase es la citada distinción , si real o de razón.

Para proceder ordenadamente, y separar las cosas ciertas de las que no lo son, así como las que son comunes de las discutidas, trataremos la materia en dos partes, considerando primero la doctrina común y cierta en Filosofía sobre este asunto, y en segundo lugar, los puntos que son discutidos.

Este será nuestro esquema:

a) La distinción entre la esencia absoluta del ente creado y su existencia, y la distinción de razón entre su esencia actual y su existencia.

b) La distinción real entre la esencia y la existencia del ente creado.

A.- La distinción entre la esencia absoluta del ente creado su existencia, la distinción de razón entre su esencia actual y su existencia.

TESIS 16.- ***La contingencia, la finitud y la dependencia de Dios son cualidades esenciales al ante creado, que llevan consigo la existencia la distinción real negativa entre su esencia absoluta su de cómo la distinción de razón entre su esencia actual y su existencia.***

499.- Nexo.- Con el deseo de investigar acerca de la naturaleza del ente creado, consideremos en la tesis presente la doctrina común que es patrimonio de la Escolástica en la materia que nos ocupa, dejándolas cuestiones discutidas para la tesis siguiente.

500.- Nociones.- *"Ente creado":* es "el ente que existe, o que puede existir por causa de otro mediante creación", es decir, mediante la producción a partir de su propia nada, así como de la de su sujeto.

Es aquel ente al que damos el nombre de "criatura", y que concebimos como diverso y distinto de Dios.

501.- *"Contingencia".* "La no-necesidad absoluta de existir", en virtud de la cual un ente puede existir o no; p.e., Pedro.

"Necesidad absoluta": es la necesidad de existir, con independencia de cualquier hipótesis o condición. Solamente la tiene Dios.

“Necesidad hipotética" es la necesidad de existir, pero en dependencia de una hipótesis o condición. Así, el mundo necesario, supuesto el decreto divino de crearlo. De igual modo, cualquier cosa, una vez puesta su existencia, necesariamente existe.

502.- *"Finitud”:* es la limitación en la perfección (v. la tesis sobre la limitación del acto).

503.- *"Distinción*": es "la negación de identidad entre varias cosas" o "la negación que se hace de una cosa (o de una cualidad) respecto de otra cosa, de manera; directa ('in recto')".

1) *"Real":* Es la distinción que se da con independencia de la consideración de la mente; p.e., la distinción entre el cuerpo y el alma.

a) "Positiva": Si cada uno de los dos extremos es algo realmente existente; p.c., entre Pedro y Pablo, "existentes".

b) "Negativa": Si un extremo no es" existente" realmente; p.e., entre Pedro, "puro posible", y Pablo, "existente".

2) "De razón" (mental o conceptual) A). La distinción que se da con dependencia de la consideración de la mente.

a) "raciocínante": si no existe fundamento en la realidad;

b- "raciocinada" que posee fundamento en la realidad; p.e., la distinción entre “animal” y "racional".

B),"Distinción entre conceptos": Es la distinción que consiste en que en. el concepto de una cosa no entre el concepto de otra. Así, la distinción entre "animal" y "racional"; la distinción entre el alma y el cuerpo. No necesariamente ha de ser s6lo.de razón, o dependiente de la mente, sino que puede ser también real; en efecto, si dos cosas se distinguen realmente, o si la entidad de una no es la entidad de otra (p. e., el alma y el cuerpo), con mayor razón en el concepto de una (el alma) no entrará el concepto de la otra (el cuerpo). De aquí que la distinción de razón, en esta acepción (menos frecuente) se extiende más que la distinción de razón tomada en el primer sentido(que es el que generalmente se utiliza): abarca, pues, esta distinción y la otra.

504*.-* *"Esencia":* Aquello que responde a la pregunta: "qué es la cosa"; "aquello por lo que una cosa es lo que es".

a) *Específica*: es aquello por lo cual una cosa queda constituida en un grado determinado de "ente", o en su propia especie.

b) *Individual*: la esencia específica, contraída y determinada por la individuación.

La entidad por la que una cosa queda constituida en ella misma, en cuanto distinta de las demás cosas singulares (tanto de la misma especie como de otra diferente).

La esencia específica, así como la individual, en las cosas creadas, puede ser: "actual", "puramente posible" y "absoluta":

a) *"Actual" o "existente":* es la esencia que existe, que posee existencia, que existe "en acto".

b) *"Puramente posible":* es la esencia que no existe, pero que puede existir.

c) *Absoluta:* es la esencia que puede existir (tanto si existe "en acto", como si no), o la esencia que prescinde tanto de la esencia" existente" como de la esencia "puramente

posible"; la esencia; misma de una cosa en sus propias notas constitutivas (p.o., en Pedro, es "animal, racional con la Petreidad"), tanto si se da "en acto" como si no se da; la esencia de la cosa, en cuanto que es "ente", en sentido nominal".

N.B.: Esta última definición, tiene, incluso, valor respecto de Dios, pues Dios es también "ente en sentido nominal", cuya esencia (absoluta) no puede prescindir de la existencia.

505.- *"Existencia":* "Aquello que responde a la pregunta: "existe la cosa? Aquello por lo cual, formalmente, una cosa está, fuera de la 'nada', fuera del estado de una posibilidad, fuera de sus causas,,. en sentido último y completo.

Decimos: "aquello por lo cual, formalmente", y no: eficientemente, pues aquello por lo cual, eficientemente, una cosa está fuera de la "nada", fuera de las causas, es la acción y la causa eficiente; ni aquello por lo cual, final ejemplar o materialmente", pues estas cosas son las causa: final, ejemplar y material, pero no la existencia; sino "aquello por lo cual, formalmente; es decir, "de modo constitutivo", "a modo de forma", como la animalidad y la racionalidad son aquello por lo que formalmente el hombre es hombre. En esta definición no se dice si la "for-" en cuestión ha de ser, realmente distinta de la cosa o de la esencia que existe, o solamente lo es con distinción de razón: de lo cual, trataremos en la tesis siguiente.

N.B.- Como bien se puede apreciar, en la definición que hemos dado, la claúsula "fuera, de sus causas" únicamente tiene valor en relación con el ente creado, pues Dios no puede tener- causa.

506.- *Estado de la cuestión.* Como ya dijimos al comienzo de la te-sis, deseamos investigar acerca de la esencia del ente croado, o en - otras palabras, qué es lo quo conviene al ente creado precisamente por ser ente creado; al mismo tiempo, consideramos qué es aquello por lo que. el ente creado se halla separado del Ente increado. Como quiera que, en la Filosofía escolástica, existe diversidad de opiniones en esta materia, nos proponemos recoger en la tesis presente la doctrina común y cierta, que todos admiten.

Decimos, pues: "La contingencia, la finitud y la dependencia de Dios son cualidades esenciales de la criatura": (1 parte).

"Cualidades esenciales": ya sea como "constitutivos" o como "propios" de la misma criatura; ya, según hemos dicho, queremos exponer la doctrina común dentro de la escolástica, y no existe acuerdo respecto de este punto, tanto por parte de las diferentes escuelas (según veremos en la tesis siguiente) como dentro de la misma escuela.

En la segunda y en la tercera parte, se señalan dos condiciones o modos de ser que necesariamente se hallan unidos a la contingencia, a la finitud y a la dependencia, y que, por tanto, también han de convenir esencialmente a la criatura.

Ahora bien, decimos en la tesis (contingencia, finitud y dependencia de Dios): "que llevan consigo la distinción real negativa entre su esencia absoluta y su existencia, así como la distinción de razón entre su, esencia actual y su existencia", y no: "de las cuales (contin-gencia, finitud y dependencia de Dios) se sigue la distinción ' ... " por que, según hemos afirmado, queremos exponer la doctrina común dentro de la Escolástica, y no todos los Autores coinciden en juzgar que tales distinciones se siguen como derivaciones de la contingencia, la finitud y la dependencia de Dios, sino que algunos (los "Tomistas")

afirman que las citadas distinciones más bien preceden a la contingencia, a la finitud y a la dependencia de Dios, al ser constitutivos de la esencia misma de la criatura (de la manera que explicaremos en la tesis). Por ello, decimos "que llevan consigo la distinción..."; es decir, con la contingencia, la finitud y la dependencia de, Dios, se da también en la criatura la doble distinción de que hablarnos, unida a ellas por estrecho vínculo, tanto si el vínculo es de algún consecuente (o propiedad que de ellas se sigue), como si es de algún antecedente (la esencia, o las notas esenciales, de que aquellas se derivan como propiedades).

507.- Adversarios.- *a) Los panteístas*, que atribuyen al mundo una verdadera necesidad de existir, y consideran que las cosas finitas (criaturas) son substancialmente de la misma naturaleza que Dios. En consecuencia, establecen en ellos la misma relación entre la esencia y la existencia, que en Dios (o sea, establecen relación de perfecta identidad; de aquí que no quepa concebir ninguna distinción, ni siquiera de razón). Así Hegel, Espinosa". Por la misma necesidad de la naturaleza divina, deben seguirse las cosas en número infinito y según modos igual mente infinitos es decir, todo aquello que puede caer bajo el entendimiento divino)” (Espinosa, "Ethica", 1, prop. 16).

b) En cuanto a la tercera parte dentro de la Escolástica, los "Nominales", que sostienen que la esencia actual no se distingue de la existencia, ni siquiera con distinción de razón.

508.- La tesis, tal como se presenta, es común -ya lo hemos dicho-a todos los "escolásticos", siempre y cuando prescindamos de las razones o de los modos de explicar íntimamente las cosas que se afirman, de suerte que, con toda razón, esta tesis puede considerarse como verdaderamente fundamental en la Metafísica del ente creado, y de sus relaciones para con el Ente increado. En efecto, en ti, su esencia absoluta no se distingue, con distinción real negativa, de la existencia, toda vez' que la incluye en su mismo concepto, es decir, es "existente" de modo esencial y necesario, y por consiguiente, no cabe establecer distinción do razón, con fundamento en la realidad, entre su esencia actual y su existencia; sino que ambos elementos se identifican por completo, no sólo en la realidad, sino basta en la misma razón, o formalmente.

509.- Prueba. *1 parte, La continencia, la finitud y la dependencia de Dios, son cualidades esenciales al ente creado.*

1. Ente creado es aquel que existe, o que puede existir, por creación.

Es así que tal ente necesaria y esencialmente es contingente, finito y dependiente de Dios. Luego, el ente creado necesaria y esencialmente os contingente, finito y dependiente de Dios. Luego, le contingencia, la finitud y la dependencia de Dios son cualidades esenciales al ente creado.

La Menor: a) Es necesaria o esencialmente contingente: puesto que, si no fuere contingente, estaría determinado en razón de su propia esencia, a existir y entonces existiría necesariamente y "a se", y no debería ser producido "ab alío".

b) Es necesaria o esencialmente finito, porque lo que es infinito, existe "a se", y no puede ser producido "ab alio".

c) Es necesaria o esencialmente dependiente de Dios: porque es efecto de Dios, y todo efecto depende de su causa,

Además, su misma posibilidad intrínseca depende de Dios, según se muestra en la tesis de los posibles.

2). Las cosas que llamamos creadas comienzan a existir, dejan de existir y son mudables. Es así el ente que comienza a existir, deja de existir y es mudable, es constituyente, finito y dependiente de Dios. Luego las cosas que llamamos creadas son contingentes, finitas y dependientes de Dios.

La Mayor: Es clara por la experiencia, que constantemente nos hace ver como comienzan a existir cosas nuevas, mientras que otras desaparecen, y que todas elles sufren numerosas mutaciones, al menos accidentales.

La Menor: a) *Son contingentes*: porque, si comienzan a existir y dejan de existir, no se hallan determinadas, de por sí, a la existencia.

b) *Son finitas:* porque experimentan mutaciones; ahora bien, lo infinito es inmutable, pues no puede adquirir nuevas perfecciones.

c) *Son dependientes de Dios:* ya que, para poder existir, tienen necesidad de causa eficiente (según la tesis del principio de causalidad), la cual, en último término, es Dios. Luego depende de Dios, como de su causa eficiente.

Además, la misma posibilidad intrínseca que ellas poseen, se funda en Dios (según la tesis del fundamento de la posibilidad intrínseca). Luego dependen de Dios, como de su causa ejemplar.

Por último, toda la entidad de las mismas existe por la gloria de Dios. Luego dependen de Dios cómo de su causa, final.

510.- *2 parte. Que llevan consigo la distinción real negativa entre su esencia absoluta y su existencia.*

Distinción real negativa es la que se da entre lo que existe realmente y lo que no existe. Es c sí me tal es la distinción que se da entre la esencia absoluta de la criatura y la existencia. Luego entre la esencia absoluta de la criatura y su existencia, se da distinción real, negativa.

La Menor: 1). Pues la esencia absoluta de la criatura no es otra cosa más que su misma esencia, con precisión tanto de la "esencia puramente posible", como de la "esencia existente". Es así que tal esencia no es algo realmente existente, mientras que 'la existencia sí que lo es. Luego, entre la esencia absoluta de la criatura y su existencia, se da distinción real negativa.

La Menor: porque se trata de una noción abstracta, al abstraer, tanto de la “esencia puramente posible" como de la "esencia existente". Aunque, desde luego, las notas de que consta, sean reales, no lo son con la abstracción con que se nos ofrece la naturaleza absoluta.

511.- 2). La esencia absoluta de la criatura es su esencia considerada en sus notas constitutivas, en cuanto que es "ente", en sentido nominal". Es así fique en estas notas constitutivas, no se halla la existencia. Luego, la, esencia absoluta de la criatura no

incluye en sí, la existencia; no existo de por sí. Luego, se distingue de la existencia con distinción real negativa

La Menor: a) porque, do lo contrario, habría de existir por necesidad, "a se" y siempre, siendo así que existe de modo contingente, "ab alío" y no siempre. b) la esencia absoluta se verifica también en la. "esencia puramente posible", en la cual no tiene cabida la existencia.

512.- *3 parte. Así como la distinción de razón entre su esencia actual su existencia.*

Al concepto esencial y absoluto que expresa la naturaleza de dicha esencia (p.e., de Pedro), no pertenece la existencia. Es así que, si no pertenece el existir al concepto esencial y absoluto de la misma, es que existe distinción de razón entre la esencia y la existencia. Luego, entre la esencia actual del ente creado y su existencia, se da distinción de razón.

La Mayor: pues, de lo contrario, existiría siempre, por necesidad y "a se", siendo así que existe no-siempre, de modo contingente y "ab alío".

La Menor: esto es precisamente no pertenecer la existencia, al concepto esencial de aquélla (de la esencia): no ser absolutamente lo mismo según la razón, ella misma (la esencia) y la existencia; poder obtenerse de ella algún concepto (inadecuado) en que no quede reflejada la misma existencia (sino únicamente la "potencia", la "capacidad" o el "orden" para la existencia); o el que se pueda concebir la misma esencia sin negar la existencia, sino como si la tuviera habiéndole venido de otra parte (de otra naturaleza, de otro concepto), y no por sí misma.

513.- 2). La esencia actual, en cuestión, es la misma esencia absoluta, que se ha tornado real. Es así que, en tal caso, puede concebirse como si fuera; la misma esencia absoluta que ha venido de la existencia, o que ha recibido la existencia como algo distinto de la misma. *Luego* puede concebirse en cuanto distinta de la existencia. *Luego*, entre la misma esencia y la existencia, se da distinción de razón.

La Menor: "puede concebirse", no "es" porque, para que una cosa pudiera venir realmente a la existencia, debería, existir con anterioridad, y la esencia absoluta, en cuanto tal, no existe.

514.- Objeciones. 1.- La esencia actual o existente, esencial y necesariamente es existente. Es ase la esencia que, esencial y necesariamente, es existente, no puede abstraer ni prescindir de la existencia, sino que necesariamente ha de incluirla. Luego, no se distingue con distinción de razón, de la existencia.

Respuesta.- 1). Distingo la Mayor: la esencia actual o existente, esencial y necesariamente os existente, con necesidad hipotética (es decir, consiguientemente al hecho de que existe), Concedo; en virtud de una especie de exigencia que procedo do su esencia y con necesidad absoluta, Subdistingo si existe "a se", Concedo; si no existe "a se", Niego.

Contradistingo la Menor; la esencia existente, por su propia virtud y con necesidad absoluta, no prescinde de la existencia, Concedo; la esencia existente no "a se" y con necesidad sólo hipotética, no prescinde de la existencia, Subdistingo, con precisión o

abstracción negativo, (por la que se afirma que no exista), Concedo; con precisión o abstracción puramente precisiva (por la que no se afirme que existe, si no que únicamente se conciba distinta de la existencia). Niego.

También Pedro esencialmente es "hombre con Petreidad", y, sin embargo, puede concebirse inadecuadamente como hombre, y no como Pedro (es decir, la humanidad puede prescindir en el de la Petreidad. Y el sentido de dicha precisión no es: afirmar que Pedro no es "hombre con Petreidad", sino que en Pedro uno es el aspecto de hombre, y otro el de Petreidad (el fundamento de lo cual reside en la multiplicabilidad de la esencia es específica de "hombre").

Respuesta 2: Distingo la Mayor la esencia, reduplicativamente en cuanto existen, no prescinde de la existencia. Concedo; la esencia, especificativamente existente, no prescinde, de la existencia, Niego.

La esencia, reduplicativamente en cuanto existente, es la esencia, en cuanto que incluye la existencia; la esencia, considerada en cuanto que incluye la existencia. Con lo cual, por el mismo hecho se esta, afirmando que no prescinde de la existencia, ya que, por hipótesis, se toma en cuanto que no prescinde de ella. Así, tampoco la substancia, en cuanto blanca, prescinde de la blancura, sino que necesariamente la incluye en su noción o concepto.

La esencia, es especificativamente existente, es la esencia que, de hecho, existe, pero que no se toma en cuanto que no prescinde de la existencia, sino en cuanto que puede prescindir do ella (si bien, no con precisión negativa -por lo que se afirma que no exista- sino meramente previsiva, por la que se considera en cuanto distinta de la existencia, y no en cuanto que necesariamente, ni de por sí, haya de tenerla.

B.- La distinción real entre la esencia actual del ente creado y su existencia.

TESIS 17.- *La distinción real entre la esencia actual y la existencia no es esencial al ente creado; mas aun, parece que no puede darse tal distinción.*

516.- Nexo.- Hemos visto en la tesis precedente que es esencial al ente creado la distinción real negativa entre su esencia absoluta y su existencia, así como la distinción de razón entre su esencia actual y su existencia. Y esta doctrina, tomada en esta indeterminación es decir, si se prescinde del modo o de las razones con que se explica, es común y cierta en la filosofía cristiana, y con razón puede llamarse fundamental, como quiera que expresa la diferencia esencial entre el ente creado y el Increado.

Ahora, proponemos una cuestión ulterior: la de si es esencial también al ente creado la distinción real entre su esencia actual y su existencia, de tal suerte que, de un modo parecido a lo que hemos visto anteriormente que sin la distinción de razón entre la esencia actual y la existencia, no puede salvarse la diferencia entre Dios y las criaturas, así tampoco queda suficientemente separado el Ente increado del ente creado, sin acudir a esta distinción real.

Nos preguntamos si dicha distinción es esencial: ya sea como constitutiva, ya sea como propio, y no pretendemos reducir el ámbito de la cuestión a averiguar si la esencia constitutiva de la criatura es la mencionada distinción real (lo cual se siente entre aquellos mismos que la sostienen), sino que deseamos indagar si la distinción en cuestión es, de cualquier manera, esencial, de suerte que no puede darse una criatura sin acudir a ella.

517.- Nociones: pueden verse en la tesis anterior, ya que son las mismas.

518.- Estado de la cuestión.- (Véase más arriba en la Introducción)

Vamos a considerar la esencia actual ó existente, tanto específica como individual, pero más que nada, ésta última (la individual), dado que constituye el sujeto inmediato de la existencia, y en ella y por ella existe la esencia específica.

Y nos preguntamos si dicha esencia individual se distingue de la existencia con alguna clase de distinción real; es decir, tal que se dé independientemente de la consideración de la mente, ya sea entre - ,una cosa y otra (mayor), ya sea entre cosa y modo, ya sea entre "entes 'que’", ya entre "entes ' quibus' ".

519.- Opiniones.- A.- Los "tomistas". Su opinión se explica a la vez y se prueba en los siguientes términos: La existencia de la cosa creada es un acto limitado. Es así que el acto no se limita por sí mismo, sino por la potencia distinta realmente. Luego,"la existencia de la cosa creada se distingue realmente de su esencia.

De aquí se derivan las siguientes conclusiones, o equivalencias lógicas: 1) Él ente creado existente se halla integrado por dos elementos realmente distintos: La Esencia y la Existencia. El "ente" en cuestión, es lo que existe, o el "existente", simplíciter. La esencia y la existencia son "aquello"'quo' ('por lo cual'), en cuanto partes o elementos, el "ente" existe (existen, por tanto, no. como algo"quod", sino como algo "quo").

2) La "existencia" o el "ser" -como ellos mismos dicen es el "acto"; en efecto:

a) "El acto es la perfección, y el "ser" (o "existir") es, sin duda, una perfección, como lo son: el ver, el entender, el querer, etc.; mejor es, desde luego, "ser" que "no ser".

b) Es más -según hace notar Sto. Tomás-, el "ser" no es una perfección cualquiera, sino que es la perfección de mayor categoría, la actualidad de mayor relieve entre todas "(Dezza, Met,.gen. n.140).Si él mismo (el "ser") se verifica, sin estar recibido en ningún sujeto, por el mismo hecho es "acto puro", infinito, Dios. Se torna limitado -o "esta" perfección determinada-, por estar recibido en "esta" potencia o en "esta" esencia.

3). La "esencia" es la "potencia" real y física, que recibe (y por tanto, que limita) realmente la "existencia" o el "ser", y la determina así a un cierto grado de "ser" (hombre, ángel, bestia).
Es, pues, real, actual, fuera de la "nada", fuera de las cosas, fuera del estado de pura posibilidad incluso en cuanto contrapuesta a la existencia (no en cuanto separada).

520.- Pero, entre los mismos "Tomistas", existe cierta diversidad al explicar la clase de realidad que posee la esencia, en cuanto contrapuesta a la existencia.

En efecto: La esencia es actual, real, física..., o a) por sí misma (y no por la existencia) Canyetano, Capréolo, Garrigou Lagmenga), o b) no por sí misma, sino por la existencia (realmente distinta) (Ferrariense, Mercier, Dezza).

a)*"Por sí misma",* o sea: 1) Poseer en ella misma su propia actualidad, realidad, en virtud de la cual se halla fuera de la "nada", fuera de sus causas, no es un "puro posible".

2) Con la cual se une (aunque no con posterioridad temporal) la misma existencia.

3) Es decir, en sí misma, es algo que a) ni es "puro posible",b) ni tampoco es "existente" (simplíciter", sino, todo lo mas como algo "quod", como elemento del existente); es decir: se trata de algo intermedio entre el "puro posible" y el existente.

4) Y por tanto: el "ser" actual, real, fuera de sus causas, fuera de la nada, el no ser "puro posible", no es lo mismo que el "ser existente".

5) Pues "existente" es: aquello que es actual, fuera de las causas, fuera de la nada, no es "puro posible" (no de cualquier modo, p.e., de modo incompleto y no último, sino) de modo último y completo.

b) "No por si mismo," sino por la existencia, o sea:

1) No posee actualidad propia independientemente de la existencia, sino que ella misma tiene recibidas de la existencia la actualidad, la realidad, el estar fuera de sus causas, fuera de la "nada", el no ser "puro posible"; la existencia se entiende realmente distinta (como el cuerpo tiene el ser vivo por el alma realmente distinta).

2) La esencia no es algo intermedio entre el "puro posible" y el "exis tente" sino que es algo existente (que pertenece al orden de la exis tencia, y no a una especie de or-
den intermedio.

3) Por tanto: el "ser" actual real, fuera de las causas, fuera de la nada, el no ser "puro posible", es lo mismo que el "ser existente".

4) Sin embargo, ya que la esencia es existente por la existencia, realmente distinta, y por tanto, como elemento o como parte del "ente", por ello es mejor que no se diga "existente" (simplíciter), sino "existente" como algo "quo"; incompletamente, como elemento del ente; pues "existente" es; aquello que es actual...; de modo último y completo (v. la opinión anterior).

De aquí se sigue una nueva definición de "existente" y de "existencia": existencia es aquello por lo que, formalmente, algo se encuentra fuera de la “nada,", fuera de sus causas, fuera del estado de puré posibilidad, de modo último y completo. Esta definición, así como toda la exposición tanto de la esencia como de la existencia, se fundan en su totalidad en el principio de la limitación del acto por la potencia realmente distinta, según reconocen los mismos "Tomistas"; lo que habrá que tener siempre en cuenta para poder hacerse cargo de las diversas consecuencias dentro de esta opinión, y para que' se pueda emitir de ella un juicio conveniente.

521.- B: Suárez; La esencia actual creada y su existencia no se distinguen realmente o con independencia de la consideración de la - mente-, sino que son una misma entidad.

Se distinguen, sin embargo, con distinción de razón con fundamento en la realidad.

Porque:

1) La entidad citada, en su totalidad, no existe necesariamente (o: "se da", "esta", “se halla en el orden de lo naturaleza), sino contingentemente; es decir: existe de tal manera que no puede no existir, ni dejar de existir,

2) Más aún, alguna vez por "puro, posible", y en tal estado de pura posibilidad, toda la realidad o la entidad que ahora existe, existía de antemano, pero "posiblemente" (= se hallaba objetivamente en la mente -por lo menos en la mente divina-, y se trataba de un ente, tomado en sentido nominal)

3) Por esta razón, es el fundamento para que la mente pueda abstraer o considerar algo que sea común; es decir: la cosa que (existe o es posible) en cuanto contrapuesta a los estados de:

a) actualidad o existencia, y b) pura posibilidad, y que, bajo esta razón (es decir, en cuanto contrapuesta tanto al estado de existencia como al de pura posibilidad), se dice "esencia",

4) y que (por consiguiente) se concibe como indiferente a uno u otro estado (tanto de actualidad o existencia como de pura posibilidad), cuya naturaleza no sea ni esta en un estado (= existir = afirmar la existencia), ni estar tampoco en el otro (meramente poder existir o poder existir negando la existencia) sino simplemente poder existir (tanto si existe, como si no; de donde): comportarse respecto de la existencia de modo precisivo.

5 Por consiguiente: cuando se halla en un estado (p.e., el de existencia), cuando es existente: ciertamente se identifica con la existencia, pero puede concebirse como si se uniera con la existencia como con su, estado; o (lo que viene a parar a lo mismo): la cosa en cuestión (Pedro), en su totalidad, puede concebirse como integrada por un noble elemento:

1) Lo que existe, y

2) La existencia de ello (o aquello "por lo que" (quo") existo):

1) Lo que existe =Esencia (la cosa en cuestión /Pedro/ en cuánto esencia) la potencia que tiene (existencia).

2). La existencia de ello =su estado (la cosan en cuanto existencia) el acto de existencia recibido en la esencia (distinta con distinción de razón).

Y así, en el orden o plazo de la razón, la esencia de la criatura (o también, la criatura misma) recibe las predicaciones que, en la opinión. "tomista", se hacen de ella en sentido real. Tales como:

La esencia de la criatura es la "potencia" (según la razón), respecto de la existencia

La esencia de la criatura es indiferente (según la razón) la a existencia.

La esencia de la criatura recibe (según la razón la existencia; es el acto recibido (según la razón) en la esencia.

La existencia sobreviene (según la razón) a la esencia.

La esencia de la criatura no es (según la razón, formalmente) su propio ser...

La existencia no "es de" la esencia absoluta y actual, concebida inadecuadamente de la criatura.

Todas estas formulaciones no son puras distinciones sin ningún fundamento, sino que son distinciones de razón que están apuntando al fundamento délas mismas, y que no es otro más que la contingencia.

522.- C.- Los "Escotistas" también sostienen que la esencia actual y la existencia se distinguen solamente con distinción de razón.

523.- Breve historia de la cuestión.- *En cuanto a Aristóteles*, no aparece con suficiente claridad si sostuvo alguna distinción entre la esencia y la existencia en las cosas creadas.

Por lo general, los Autores se inclinan hoy por la opinión negativa, ya porque ignorase cualquier distinción, incluso de razón (así Jolivet) ya porque no haya local para tal distinción en el conjunto de su sistema, en el que el "ser" se identifica totalmente con la substancia (así Gilson, Descogsrladezcar).

Otros, en cambio, piensan que si que mantuvo la distinción, con mayor o menor claridad (así Manser, Donat).

Avicenna, imbuído de la metafísica creacionística propia del pensamiento árabe (sobre todo de At. Farabi) sostiene que la definición do esencia de la cosa creada, no incluye la existencia de aquí que estable ce cierta distinción, entre ellas. La explica diciendo que la existencia es un accidente de la esencia, no físico -al modo de la cantidad -o de la cualidad-, sino más bien lógico, si bien completamente especial. No se deriva, en efecto, de la esencia por sí misma, sino que se deriva de ella, por una acción ajena, por más que necesaria, pues la realización de la esencia de las cosas por parte de la Causa primera, es necesaria y no libre. De cuya opinión afirma Sto. Tomás: "Pero, en primer lugar, no parece que su afirmación, fuera correcta. Pues el "ser" de la cosa, aunque sea distinto de su esencia, sin embargo no hay que considerarlo como una especie de añadidura a la manera de un accidente, sino que viene a estar constituído por los principios de la esencia" ("Comentario al IV Me.t., lec. 2).

Sto. Tomás, por su parte, habla con frecuencia de la distinción y de la composición entre la esencia o "quiddidad", entre "aquello que„ es" y el "ser". Antes de él, esta distinción la mantuvieron Guillermo de París (4 1249)? Juan de Rupella (+ 1245), S. Alberto Magno (+ 1280), San Buenaventura (+ 1274). Sin embargo, éstos no se preocupan -como parece que tampoco Sto. Tomás- de determinar la naturaleza de dicha distinción, si es real o es solo de razón, sino que parecen colocar todo su empeño en establecer la diferencia o separación entre Dios y las criaturas, y en consecuencia, ponen en la criatura cierta distinción entre su esencia y su existencia (v. la tesis anterior).

Los modernos intérpretes "tomistas" sostienen que Sto. Tomás; aportó a la cuestión una novedad verdaderamente genial y fecunda, al concebir el ser no como mera actualidad -como hiciera Avicenna sino como acto, en sentido verdadero y pleno, es más, como el acto por excelencia, o la plenitud de la perfección, que quedaría limitada por la esencia, a la vez que la tornaba existente, en lo cual ya se contiene la misma distinción real.

Más tarde, se planteó en la escuela "tomista" la cuestión expresa sobre la naturaleza de dicha distinción -real o de razón, pero con el agravante -según los referidos Autores- de que, por obra principalmente., de Egidio Romano (+ 1316), los términos de la distinción

sufrieron una modificación, pues en lugar de: "esencia (quiddidad) " -"ser", fueron - adoptados estos otros: "esencia"- "existencia" (= actualidad o realidad), con lo que toda la cuestión quedó desplazada y desprovista de su sentido inicial; en efecto, si se toma el "ser" como actualidad o realidad de la cosa, en tal caso no hay duda de que no se distingue realmente de la esencia, y por tanto, los adversarios tienen en que apoyarse para rechazar tal distinción.

Esta desviación -siempre según los citados intérpretes- adquirió tales proporciones que llegó a afectar a la mayor parte de la escuela “tomista", sin exceptuar a Autores de la talla de Cayetano, Bañez, Juan de Santo Tomás y muchos de los modernos, de forma que cabe hablar de la necesidad de una revisión del "ser" Tomista, con vistas a devolverles su significado primitivo.

El estado actual de la controversia puede resumirse así: entre los Autores "tomistas", cada día son mas numerosos los que reconocen que la existencia, si se toma como actualidad o realidad, no se distingue real mente de la esencia (en lo que, por tanto, so admitiría la verdad de la opinión negativa, y sobre todo, de los argumentos de Suárez), pero dicen que la existencia, o mejor, el ser no es una mera actualidad, a su vez, al igual que todo acto, para que quede limitado (como lo es el ser creado), debe ser recibido en una "potencia" realmente distinto De donde se ve que toda la cuestión, tal como se propone en la actualidad, e descansa sobre la teoría de la limitación del acto por la potencia.

524.- Prueba.- *1 Parte*. *La distinción real entre la esencia actual y la existencia, no es esencial al ente creado.*

La distinción real entre la esencia actual y la existencia sería esencial al ente creado, si éste, sin ella, no fuese contingente, finito y participado. Es así que el ente creado puede ser contingente, finito y participado sin la distinción real entre la esencia actual y la existencia no es esencial al ente creado. *La Mayor* : estas son las razones por las cuales es introducida la distinción real entre la esencia actual y la existencia en el ente creado, por parte de sus partidarios.

La Menor: 1) *En cuanto a la contingencia:* porque la esencia en cuestión, aunque no se distingue de la existencia, identificándose con ella:

a) Puede parecer, puede cesar de existir (=toda la entidad que está integrada por el binomio "esencia - existencia", puede perecer, puede dejar de existir); pues:

b) No es la misma "Existencia", el mismo "ser" o plenitud de la perfección, que no puede parecer, sino que es un "ser" o "existencia" determinado, subsistente asen sí" (v. la doctrina sobre la limitación del acto).

c) A su naturaleza absoluta no pertenece el existir, no existe por necesidad o necesariamente;

d) o, si se, afirma que sido su esencia" es el existir (porque de hecho, es lo mismo que su existencia), tendremos que "de su esencia" o naturaleza- será el existir, o la existencia, poro una existencia - contingente, defectible, creada, "ab alio".

2) En cuanto a la finitud o limitación: nos remitimos a la tesis de la limitación del acto. (En pocas palabras: Porque la existencia, para que sea limitada o finita, no necesita estar recibida en ninguna potencia realmente distinta: que sería la esencia).

3) *En cuanto a la participación*: nos remitimos a la tesis de las relaciones entre el "posible" y el "existente". (En resumen: porque la e esencial actual "participa, sin duda, del "ser" ('existencia'), "recibe el "ser" ('existencia'); pero estas expresiones -según su sentido incuestionable y cierto, por todos admitido- no significan mas que esto: la esencia en cuestión primeramente no "era" y ahora “es", comenzó a existir alguna vez, es concebida por nuestra parte como si antes hubiesen sido algo y después hubiese recibido de Dios la existencia).

Y también toda la perfección a que nos referimos (no sólo la de la existencia, sino también la de la esencia), la ha recibido de Dios, y así es una participación o imitación parcial de la plenitud de la perfección, que es Dios.

Pero no consta, por el mismo sentido incuestionable y cierto, admitido por todos, si además dichas expresiones pueden o deben significar algo más: p.e., que la esencia recibe realmente la existencia -o participa de ella- como una cosa o entidad realmente distinta, sino que sería menester demostrarlo con razones apropiadas. En otros términos no basta aducir dichas expresiones, sino que hay que demostrar que las mismas tienen precisamente el sentido que se pretende (y no solamente el primero).

525.- *2ª Parte* – Mas aun parece que no puede darse tal distinción. La entidad real de la esencia, es distinta realmente de la existencia: A) o real, independientemente de la misma existencia; B) o real, mediante la misma existencia. Es así que, en ninguno de los dos casos, puede la esencia ser realmente distinta de la existencia. Luego, la esencia actual del ente creado no se distingue realmente de su existencia.

La Mayor: Contiene los diversos modos según los cuales -de acuerdo con las distintas opiniones entre los mismos "Tomistas"- puede ser real la misma entidad de la esencia que, al decir de ellos, se distingue realmente de la existencia.

La Menor: A) *Si la esencia es real, independientemente de la existencia,* no se da distinción real entre ella y la existencias por-que entonces está de sobra la existencia; no se daría una realidad distinta de dicha entidad de la esencia. Pues:

La existencia es aquello por lo que algo, formalmente, se halla fuera de la "nada", fuera de sus causas, fuera del estado de pura posibilidad, de modo último y completo. Es así que la esencia, real independientemente de la existencia, se hallaría fuera de la "nada", fuera de las causas, fuera del estado de pura posibilidad, de modo último y completo. Luego, la esencia ya sería existente, tendría la existencia en sí misma. Luego, está de sobra la existencia realmente distinta. *La Mayor:* no es sino la definición de existencia, que todos admiten. *La Menor:* a). La esencia se hallaría fuera de la "nada", fuera de sus causas fuera del estado de pura posibilidad: así es como la exponen o describen los "Tomistas".

b). Se halla fuera de la "nada", de modo último y completos por que, en tanto no se hallaría fuera de la "nada", de modo último y completo, sino sólo incompleto, en cuanto que, de por sí, fuera sólo "potencia subjetiva", o poseyera una realidad incompleta de "potencia" limitada, que sería completada por el acto (de existencia) recibido en ella. Es así que esto supone que el acto es limitado por la potencia realmente distinta: lo cual se

ha, rechazado en otro lugar. Luego, la esencia se halla fuera de la "nada", fuera de las causas... , no de modo incompleto, sino último y completo.

La Menor: B) *Si la esencia es real, mediante la existencia, no se da distinción real entre ella y la existencias*

1). Si la esencia es real y actual, mediante la misma existencia, entonces ella, en cuanto contrapuesta a la existencia, no "es", es pura "nada", no posee realidad, entidad. Es así que lo que no "es", lo que es pura "nada", lo que no posee realidad, entidad, no puede distinguirse realmente (de modo positivo) de la existencia e integrar se con ella. Luego, si la esencia es real o actual, mediante la existencia, no puede darse distinción real, (positiva) y composición real entre ella y la existencia.

La Mayor: En cuanto contrapuesta (lo que no quiere decir separada) a la existencia, no posee realidad; de lo contrario, no debería añadirse o sobrevenirle la existencia para constituirla en algo real.

La Menor: del mismo modo que 0 - 1 = 1, y no 2, así también la adición o suma de algo que "es", con algo real, no constituye dos cosas, sino una sola. Por tanto, en el caso que nos ocupa, no se dan dos cosas que se distinguen entre sí, sino una sola.

Otro tanto hay que decir respecto de la composición: al igual que no se da composición real entre el alma "puramente posible" y el cuerpo "existente", o entre la substancia "existente" y la blancura "puramente posible", así tampoco se daría composición real entre la existencia y la esencia, que, de por sí, en cuanto contrapuesta a la misma existencia, sería pura "nada".

526.- 2). En tanto la esencia, real mediante la existencia, podría aún distinguirse realmente de ella (de la existencia), en cuanto que fuera "ente ‘quo’" Es así que, ni aún siendo "ente 'quo", podría distinguirse realmente de la existencia. Luego si la esencia es real, mediante la existencia, no se distingue realmente de ella.

La Mayor: así se afirma por parte de no pocos "Tomistas” que defienden este segundo modo de explicar la realidad de la esencia, y que conceden, por supuesto, que la esencia, si fuera "ente 'quod' ", no podría, en modo alguno, ser real mediante la existencia, pero que puede serlo perfectamente, tratándose de un "ente ‘quo’".

La Menor: porque, el que fuera "ente 'quo'" no debilitaría en lo mas mínimo el argumento antes aducido que la misma esencia, de por sí, en cuanto contrapuesta a la existencia, es pura "nada", no posee realidad alguna, no es, en absoluto, entidad de lo contrario, no se le debería unir o sobrevenir la existencia para constituirla algo real. Es así que lo que es pura "nada", lo que no posee entidad alguna, no puede distinguirse realmente do la existencia.

527.- 3). En tanto la esencia podría ser real, mediante la existencia realmente distinta, en cuanto que fuera "ente 'quo’". Es así que ni en cuanto que fuera "ente 'quo’" podría ser real, mediante la existencia realmente distinta.

La Mayor: así es como lo dicen los “Tomistas" (v. el argumento anterior).

La Menor: 1) S, en cuanto contrapuesta a la existencia, la esencia es "ente 'que'", es algo (de lo contrario, ni será "ente 'quo' ", ni "ente ' cui ° ", ni "ente" de ninguna manera), y ello

independientemente de la mente, ' • porque también independientemente de la mente es algo distinto de la existencia, poseerá alguna entidad, tendrá alguna realidad, y por tanto, en vano se le agrega la existencia con vistas a. tornarla algo real, o a hacer que sea algo.

2). Ningún ente (ya sea "quod", ya sea "quo") puede ser real, mediante algo que sea realmente distinto de él. Porque ser real es ser una entidad, ser algo que se da independientemente de la mente. Es así que ninguna cosa es "algo" independientemente de la mente, mediante algo realmente distinto, sino por sí mismo. Luego ningún ente (ya sea "quod", ya sea "quo") puede ser real, mediante algo realmente distinto.

La Menor: porque, de lo contrario, sería a la vez ella misma y otra cose distinta: sería (la cosa) ella misma, por la hipótesis. Sería otra cosa distinta, porque sería, en verdad, otra cosa, pues "sería" mediante otra cosa (no eficientemente, sino) formalmente; es decir. como si fuera mediante una forma constitutiva de la cosa misma, y en consecuencia, este otro elemento entraría como ingrediente de la constitución de ella misma sería un constitutivo de su entidad., sería un constitutivo de ella en cuanto real, en cuanto que es algo, en cuanto que "es"; es decir, al fin y al cabo, terminaría por ser un constitutivo de la cosa misma

528.- 4) En tanto la esencia podría constituirse como real mediante la existencia, en cuanto, que ella, en calidad de sujeto pudiera y debiera tener como propio: el que no posea nada de la perfección que le es comunicada mediante la forma, el que no sea nada dentro del orden de la perfección que le es comunicada por la forma. Es así que esto no tiene valor cuando la forma es la existencia Luego, la esencia no puede constituirse en real mediante la existencia realmente distinta.

La Mayor: Así sucede al recibir una perfección o una denominación cualquiera cuando el sujeto nada tiene de la perfección en cuestión (y por ello, deber; recibirla por parte de la forma), nada es en dicho orden (y por ello, debe ser sustituido en él por la forma). Así, el cuerpo, de por sí, nada tiene de la perfección de la vida, por lo cual debe recibirla por parte de la forma, que es el alma. Del mismo modo, la substancia nada es en el orden de la "blancura", y debe recibir dicha perfección, debe ser constituida en cuanto tal en dicho orden (es decir, en cuanto blanca) por la forma de la "blancura". Toda la perfección, pues, la recibe por parte do la forma, en dicho orden (de ser blanca) es constituida como tal por la forma.

La Menor: puesto que, cuando se trata de las domas formas con excepci ón de la existencia, puede ocurrir perfectamente lo que se ha visto por la razón de que el sujeto ya se supone que es real, que posee una entidad, que es algo antes de recibir la forma (al monos con prioridad de naturaleza), que es una entidad independientemente de la forma, capaz de recibir algo. Es constituido, desde luego, por la forma, pero en su orden particular, no en cuanto sujeto, no en cuanto sujeto real: no es, por supuesto, nada en dicho orden (de la vida, de la "blancura") pero no es pura "nada" en el orden de la entidad, de la realidad del "ente".

Mientras que, por el contrario, cuando la forma es la existencia, el sujeto no se supone real según esta segunda opinión entre los mismos "Tomistas" no posee ninguna entidad, no es nada determinado, y por tanto no posee capacidad para recibir ninguna perfección por ella, no puede quedar constituido en dicho orden (en el orden del "ser") mediante ella.

529.- Objeciones. 1. Lo que se encuentra fuera de la definición, incluso adecuada, do una cosa, se distingue realmente de ella. Es así que la existencia se halla fuera de la

definición, incluso adecuada, de la esencia creada actual. Niego: absoluta o "puramente posibles Concedo .

2.- No existir de por si, conviene a la esencia "puramente posible" por su propia naturaleza absoluta. Es así que la naturaleza absoluta de la esencia, se mantiene también en la esencia actual. Luego, a la esencia actual le conviene no existir de por sí, sino por parte de otra entidad (existencia).

1) *Distingo la Mayor*; no existir de por sí, o en razón de la propia entidad, conviene a la esencia "puramente posible", por parte de su naturaleza absoluta, *Niego*; no existir en razón de su propia virtualidad, sino en razón de otra cosa *Concedo*.

2). Retorciendo el argumento: también a le existencia creada le conviene, por parte de su naturaleza absoluta, no existía de por sí. Pues no se da, por necesidad, actualmente, y de hecho dio comienzo alguna vez, y alguna vez así mismo tendrá fin, Luego, no existir mediante su propia entidad, sino mediante otra.

3). Distingo la Mayor: conviene, por parte de la naturaleza absoluta, que no se de necesariamente y "a se", dicha existencia (o dicha esencia), Concedo conviene, por parte de la naturaleza absoluta, que dicha existencia, cuando se da, no sea la esencia, o que dicha esencia, cuando se da, no sea la existencia, Niego.

3.- Las cosas que poseen propiedades opuestas, se distinguen real mente. Es así que la esencia y la existencia poseen propiedades opuestas. Luego

La Menor pues las esencias son necesarias, eternas, inmutables, indivisibles, mientras que la existencia es contingente, temporal, mudable, divisible .

Distingo la Menor: la esencia, tomada en sentido absoluto o abstracto, Concedo, la esencia actual. Niego. Pues puede parecer, no existe por necesidad, esta sujeta a mutaciones; en la misma medida en que la existencia es contingente, defectible, mudable, divisible, en esa misma la esencia es contingente, etc ; por el contrario, en la medida en que la esencia es necesaria, eterna, inmutable, en ésa misma la existencia es necesaria, eterna, etc.: así es necesario que Pedro, mientras existe., sea existente, y desde toda la eternidad es verdad que el mientras exista, existe.

4.- Si la existencia fuese idéntica a la esencia, ésta no podría concebirse sin aquélla. Es así que nosotros podemos comprender perfectamente la esencia de una cosa sin concebirla existiendo en el orden de la naturaleza, Luego,
Distingo la Menor: podemos concebir la "esencia puramente posible" o tomada en sentido absoluto, sin que la concibamos existiendo, Concedo; podemos concebir la esencia actual, Subdistingo si la concebimos de modo precisivo o inadecuado, Concedo si la concebimos de modo adecuado; es decir y en cuanto actual: Niego

5.- No hay nada que pueda ser concebido junto con su opuesto, con lo cual se identifica. Es así fue la esencia creada puede concebirse junto con la no existencia. Luego:

Respuesta 1) como a la objeción anterior.

Respuesta 2) Distingo la Mayor no hay nada que pueda ser concebido junto con su opuesto, con lo cual se identifica esencialmente. Concedo, p.e., el hombre no puede concebirse junto con la irracionalidad ; M con lo que se identifica sólo físicamente,

Subdistingo: no puede concebirse junto con su opuesto en el mismo orden en que se identifica con su opuesto, Concedo; en otro orden distinto, Niego.

Contradistingo la Menor: la esencia que ahora existe, en el mismo orden físico o actual puede concebirse junto con la no-existencia; Niego en el orden de la posibilidad, *Subdistingo:* de tal forma que la misma esencia, en cuanto meramente posible y en cuanto actual, sea "simplícita" lo mismo, Niego, de tal forma que la distinción entre ambos términos sea como la que se da entre "ente" y" no-ente" (distinción real negativa), Concedo.

Distingo el Consecuente: no se identifican de modo esencial y metafísico, Concedo; de modo físico y real, Niego.

6.- Nada puede considerarse indiferente, o “en potencia", respecto de sí mismo. Es así que la esencia de ka criatura es indiferente, o "en potencia", para existir (para recibir la existencia), Luego,

1) *Reconociendo el argumento:* también el "género" (animal es indiferente y "en potencia" respecto de la "diferencia específica" (racional). Luego, realmente se distingue de ella: lo que va en contra de los mismos tomistas.

2) *Distingo la Mejor:* nada e s indiferente y "en potencia" respecto de si mismo, con indiferencia física y real, Concedo; lógica, Subdistingo, respecto de sus propios constitutivos, Concedo; respectó de su estado de actualidad, o existencia, Subdistingo nuevamente, si existe de modo necesario,. Cancelo; si existe de modo contingente, Niego, Contradistingo la Menor.

La esencia actual, o física, no posee une, indiferencia verdadera y real para recibir lea existencia, ni tampoco para perderla, siempre y cuando ella misma permanezca; en efecto al parecer: la existencia desaparece, a su vez, la esencia, y por otra parte, con anterioridad a la misma existencia, no puede haber ningún otro sujeto que le reciba, en calidad de potencia, o que, en calidad de tal, le esté como aguardando.

Únicamente, la esencia puede ser concebida a modo de "potencia" que recibe la existencia (v. la tesis) de los 'posibles', es la o opinión suarista en dicha tesis) o imaginada como indiferente, untó para recibir como para perder la existencia; posee, pues, indiferencia (solamente) lógica; es 'potencia objetiva".

7.- Lo que recibe, o es participación de algo, debe ser distinto de lo recibido o participado. Es así que la esencia creada recibe o es participación del "ser", Luego

Distingo la Mayor lo que es realmente participación, Concedo; lo que es participación únicamente según la consideración de la mente, Niego

8.- Si la esencia creada no fuese realmente participación de la existencia, el "ente" creado existiría por su propia esencia. Es así que Dios es el único que existe por su propia esencia. Luego

Distingo la Mayor existiría por la realidad o la entidad de su propia esencia actual), Concedo; existiría en fuerza de su propia esencia (absolutamente considerada), o por la exigencia de su esencia absoluta, Niego.

9. Solo Dios es su propio "ser", Es así que, si la esencia creada se identificase con la existencia, también la criatura sería su propio "ser", Luego.

Distinto la Mayor: Sólo Dios es su propio "ser", en sentido tanto idéntico cómo formal, Concedo. (= es su propio “ser", no sólo en el plano de la realidad, sino también según la consideración de la mente dado que la esencia y la existencia en Dios se identifican no sólo en el plano de la realidad, sino también según la consideración de la mente, o sea: formalmente); en sentido sólo idéntico, Niego.

Contradistingo la Menor: la criatura sería su propio “ser”; en sentido formal, Niego, en sentido idéntico; subdistingo de modo contingente, y "ab alio”, Concedo, de modo necesario y "a se", Niego.

10.- Aquello que se identifica con la esencia, necesariamente es reclamado por ella. Es así que la existencia, o el estado de actualidad, no es algo reclamado necesariamente por la esencia creada. Luego.

Distingo la Mayor: en el mismo estado en que se identifica, Concedo; también en otro, Niego.

Contradistingo la Menor: le existencia no es reclamada por la esencia creada actual, Niego, por la esencia en sí misma, o considerada de modo absoluto, Concedo, (o = la existencia necesariamente es reclamada por la esencia, mientras ésta existe, Concedo; necesariamente es reclamada por la esencia, "simplíciter" y siempre, Niego).

11.- Lo que es la esencia de alguna cosa, no puede separarse de ella. Es así que, si la existencia de la criatura no se distingue realmente de su esencia, entonces ella misma sería la esencia de la criatura. Luego, la existencia no podría separarse de ella, y en consecuencia, la criatura sería necesaria.

Distingo la Menor: la existencia sería la misma esencia real de la criatura, Concedo; sería la misma esencia, tomada en sentido objetivo o absoluto, Niego. Distingo el Consecuentes la existencia no podría separarse de ella, en tanto en cuanto que la esencia permanece siendo real, Concedo; si deja de ser real, Nieto.

12.- La esencia conviene a la cosa "per se", mientras que la existencia le conviene "per accidens". Es así que lo que conviene a una cosa "per se" , se distingue de lo que le conviene "por accidens". Luego,

Distingo la primera parte de la Mayor: la esencia, considerada en sí misma, o de modo absoluto, conviene a la cosa "per se", Concedo; la esencia real, Niego,

Distingo la segunda parte de la Mayor: si la cosa se considera de modo abstracto, la existencia le conviene per “accidens", Concedo; si se considere realmente, o en su estado real, Niego.

Contradistingo la Menor: si se da la permanencia en el mismo estado, Concedo, si se da el transito del estado real al estado posible o absoluto. Niego.

13.- Lo -que conviene a la cosa independientemente de la causa eficiente, se distingue realmente de lo que le conviene con dependencia de la causa eficiente. Es así que los predicados esenciales convienen a la cosa independientemente de la causa eficiente,

mientras que la existencia le conviene mediante la causa eficiente, Luego, los predicados esenciales, o la esencia, se distinguen realmente de la existencia,

La Menor, así, por ejemplo, aún sin ejercer acción alguna sobre una cosa determinada, afirmamos: "La cosa es una substancia corpórea"; en cambio, esta otra proposición: "la cosa existe" no es verdadera sino con dependencia de la causa eficiente que ha producido la cosa y la ha hecho existir.

Distingo la Menor: los predicados esenciales convienen la cosa independientemente de la causa eficiente, en el orden absoluto, o de la posibilidad, Concedo; en el orden actual, Niego. Distingo el Consecuente: la esencia, en sentido absoluto, se distingue realmente (negativamente) de la existencia, Concedo; la esencia actual, Niego. En efecto, si la causa eficiente aún no ha producido la cosa, la cosa no es substancia corpórea, sino que es algo que "puede ser Substancia corpórea; en otras palabras, en acto aún no es nada, sino que "puede ser".

14. La existencia "no recibida en la esencia" nada tiene anejo a ella misma más que su propio "ser", Es así que toda esencia creada tiene algo anejo a ella misma, además de su propio "ser"; a saber los accidentes. Llegó, la existencia creada es realmente "recibida en la esencia".

La Mayor; no puede concebirse que se le añada algo a la existencia mas que o porque "es recibido en ella", o porque "es recibido con ella en un sujeto. Es así fue nada puede "ser recibido en" la existencia, por que ella es la ultima actualidad de la cosa, ni puede tampoco ser recibido con "ella en algún sujeto, si ella es" irrecepta". Luego, la existencia "irrecepta" no tiene nada anejo a ella misma mis que su propio ""ser"

Concedo la Mayor. Niego la Menor, y Distingo la razón aducida: la existencia es a ultima actualidad con la cosa, según nuestro modo de concebir, Concedo; según la realidad, Niego: pues mejor que la última actualidad, o acto último, hemos de decir que es el primer acto que se da en la cosa, porque antes de la misma existencia, si la cosa es aún "pura nada", y por tanto, no posee ninguna perfección o acto (v. obj .13).

15.- Para que el ente finito pueda recibir los accidentes, debe estar en potencia respecto de los mismos. Es así que, si la existencia, que, es acto, se identifico, con la esencia, el ente finito es sólo acto y no potencia. Luego, la existencia del ente finito no se identifica con su esencia.

Distingo la Menor: el ente finito es sólo acto, en sentido abstracto, Niego; en sentido concreto, o acto concreto, Subdistingo: infinito, Niego; finito Concedo.

Distingo la segunda parte de la Menor: no es potencia (a la vez que acto), si es acto infinito, concedo, si es acto finito, Niego.

La existencia, desde luego es acto finito,, pero es un acto limitado, que tiene en sí mismo potencialidad para recibir ulteriores perfecciones (menos accidentales) ; por tanto, según esta razón, se toma (a la ve z)potencia: es, a la vez, acto y potencia, aunque ello no sea bajo el mismo aspecto (v, num. 412 y 418).

16.- La esencia, si no recibiera realmente la existencia, sería - realmente el mismo acto de "ser", "irrecepto". Es así que el acto de "ser", "irrecepto", es (por el mismo hecho) infinito y necesario. Luego, la esencia realmente recibe la existencia.

Distingo la Mayor: sería realmente el mismo acto de “ser" "precepto" "ab alio", Niego y “Irrecepto" "in alio" ("en otro"), Subdistingo a en otro realmente distinto, Concedo; en otro distinto, con distinción de razón, Niego.

Contradistingo la Menor: el acto de ser "no recibido" "ab alio",es infinito y necesario, concedo, "no recibido" "in alio", Subdistingo: en otro realmente distinto, Niego, en otro, distinto, con distinción de razón, Concedo,

530.- Escolio 1,- *Que razón de existencia ha de utilizarse en la tesis.*

Al comienzo de la tesis, hemos procurado establecer una noción de, existencia que pudiera ser admitida por los partidarios de cualquiera de las opiniones. Lo cual ha de ser procurado con el máximo empeño, para evitar que, desde el principio de la tesis quede prejuzgada la solución de la cuestión en uno u otro sentido. De hecho, por cualquiera de las dos partes, se dirige contra la, parte contraria la acusación de incurrir en petición de principio.

Así: 1) Si definiésemos la existencia como pus o mera actualidad de la cosa, como la misma realidad de la cosa, por el mismo hecho estaríamos excluyendo la opinión "tomista", al quedar prejuzgado que (la existencia) no es algo realmente distinto de la esencia; los mismos "tomistas" -al memos los modernos- conceden que la actualidad de la esencia no se distingue realmente do ella (pero dicen que la existencia es algo distinto, que se le tría de a dicha esencia actual para que se convierta completamente en actual (primera opinión), o ele lo que se deriva para la esencia dicha actualidad (segunda opinión).

2) Por el contrarios, si definiésemos le existencia como el acto o la forma por que la esencia se convierte en actual o en real, ya estaríamos excluyendo, por ello mismo, la opinión "suarista", al quedar prejuzgado que es algo realmente distinto de la esencia, siendo así ;que el acto, o la forma, se distingue realmente, en sentido propio, del sujeto, o de la potencia (tal como todos conceden).

Todo lo cual se evita de raíz, si decimos, (como hemos hecho) que la existencia es aquello por lo que formalmente una cosa "es" fuera de la "nada", fuera de las causas, fuera del estado de pura posibilidad, de manera última y completa, pues de ésta forma no se prejuzga si es algo distinto realmente, o no, de la esencia, en efecto, tanto si se distingue realmente como si no, en cualquiera de los dos casos sería verdad que, por ella, la esencia eses", completa y definitivamente, fuera de las causas, fuera de la "nada, etc, y la fórmula: aquello por lo que formalmente., igualmente puede entenderse, tanto de la forma realmente distinta, como de la forma distinta sólo con distinción de razón.

Hemos de notar, sin embargo, que esta definición do existencia: aquello por lo que formalmente algo "es " fuera de la "cosa", fuera del estado de pura posibilidad, fuera de las causas, de manera última y completa, puede entenderse de dos maneras:

a) de tal manera que se insinúe o se signifique que existe además algo, de hecho, por lo que le esencia "es" fuera de la nada, etc:, no de modo último y completo, sino incompleto y como transitorio (o sea, la actualidad de la esencia que establecen los "tomistas", en cuanto contrapuesta a la existencia);

ó b) de tal forma que no se insinúe que, de hecho, aquello se de, ni tampoco se excluya positivamente el que tal vez pueda darse: de donde, el sentido de la definición sería: que la existencia es aquello, puesto lo cual la esencia ya os "fuera de la "nada", fuera de sus causas..., de modo definitivo, de suerte que ya no se requiera nada más, ya sea que se dé con anterioridad otra cosa o que no se dé, porque, en cualquiera de las dos cosas, será verdad que, por la existencia, la esencia se sitúa ya, de modo último y completo, fuera de las causas ...

Es evidente que la definición no puede entenderse en el primer sentido, pues entonces se estaría prejuzgando que es algo realmente distinto (o, lo que es lo mismo, se daría por supuesto que, además de la actualidad, se da alguna otra cosa = lo cual está precisamente en tela de juicio): y que, en cambio, se debe entender en el sentido segundo, porque así no se prejuzgaría la tesis ni en un sentido ni en otro

3) Hay, además, otra definición de existencia, que suelen manejar los “tomistas": la misma perfección actual; pero no se ve con facilidad cómo puede evitar dicha definición la petición de principio, si se pone por parte de ellos antes de la solución de la cuestión acerca de la distinción entre la esencia y la existencia. Pues, una vez supuesto que la existencia es (la misma) perfección actual, si después se propone la cuestión acerca de si tal perfección actual se distingue de la esencia, ya el mismo hecho implica que, con el nombre do esencia, debe entenderse algo realmente distinto. Pues no puede entenderse lo que normalmente suele, por el consentimiento unánime de los filósofos; es decir, aquello que responde a la pregunta "quo es la cosa", o "aquella perfección por lo, que la cosa se constituye"; en efecto, esto mismo, o este aspecto, por hipótesis, se halla como separado de la existencia, al concebirse ésta, también por hipótesis, como la perfección actual de la cosa. Así pues, ' con el nombre de esencia se entiende alguna otra cosa, a saber: aquello que hace que dicha perfección actual so transforme en esta (perfección) determinada y limitada, y que no es otra cosa más que la potencia, realmente distinta. Con lo cual, salta a la vista que en los - mismos términos se presupone la cuestión, pues entonces el preguntar si el acto de "ser" se distingue de la esencia, y de qué manera equivale a preguntar si el acto de "ser" se distingue y de qué manera de la potencia realmente distinta, que lo limita; pero en esta pregunta, ya se halla implícita la respuesta.

Los "tomistas", por tanto son libres para llamar "existencia", a la perfección actual, sólo que entonces deben abstenerse ya de preguntar cómo se distingue la existencia de la esencia, toda vez que, puesta tal noción de existencia, ya no hay lugar para la esencia, sino que queda incluida en la existencia.

O mejor aún: para que no parezca que nosotros, a nuestra vez, resolvemos la cuestión incurriendo también en petición de principio, supuesto que la existencia es perfección actual, o lo que viene a ser lo mismo, supuesto que, con el nombre de existencia se designa la perfección actual, no hemos de proponer la cuestión en estos términos: cómo se distingue la existencia de la, esencia, sino en estos otros: si, además de esta entidad (la existencia), hemos de admitir otra, la esencia, cuya función sea limitar y determinar, en calidad de potencia, a la misma existencia. Los "tomistas" proponen, más bien, la cuestión primera, y ni siquiera dudan de su legitimidad, pero lo hacen, porque, según ellos, todo acto debo ser limitado por la potencia realmente distinta, y en consecuencia, buscan una potencia (la esencia) que venga a limitar el acta de existir. Con ello, se pone de manifiesto, una vez más, que la opinión "tomista" sobre la distinción entre la esencia y la existencia, ya desde el mismo planteamiento de la cuestión y desde la fijación de las nociones, depende en. su totalidad de la cuestión sobre la limitación del acto ; por tanto,

en definitiva, ella misma no se resuelva hasta que haya quedado resuelta esta última cuestión.

Igualmente es claro que no es exacto afirmar que toda esta cuestión depende de las nociones distintas que cada escuela tiene sobre la esencia y la existencia, y que, en consecuencia, es insoluble al no existir ningún punto común del que pueda arrancarse en la disputa.

Pero, como quiera que tal punto de coincidencia es verdadero (hemos demostrado que do hecho, puede proponerse una noción común de existencia), entonces habrá que abrir la discusión acerca de las mismas - nociones, y habrá que preguntar cuál de las dos tendría que ser escogida. Esto se hará si se someten a examen los principios en que se apoyan tales nociones (en este caso, el principio de la limitación del acto), pues las nociones que no se toman directamente de la experiencia -como es la noción "tomista" de existencia- no pueden ser objeto de “simple aprehensión", sino que son fruto de muchos juicios, y aún, tal vez, de todo un proceso deductivo.

531.- Escolio 2. *Determinación mayor de la distinción de razón entre la esencia y la existencia según la opinión "suarista".* Por la exposición que hemos hecho de la opinión "suarista4, se ve claro que la distinción de radón que puede hacerse entre la esencia actual y la existencia, es como entre la cosa y su actualidad, o el estado de su realidad. Por tanto, si se establece la comparación con las especies de distinción real que suelen mencionarse, tal distinción entre la esencia y la existencia habrá que compararla a la que existe entre la cosa y el modo de la misma (modal, o menor), y no a la distinción entre cosa y cosa.

Escolio 3.- Determinación mayor de la opinión "tomista". Al concebir la unió de la existencia con la esencia según el pensamiento de los "tomistas", no hay que imaginar ninguna especie de sucesión a orden temporal, de forma que se imagine como si la esencia, potencia real y física, dotada de su propia actualidad (según el primer modo de explicarla) fuese por delante de la existencia, y estuviese aguardando que ésta la sobreviniera. Pero no hay un solo momento de tiempo en que la esencia esté sin la existencia, sino que el pensamiento de los "tomistas" es el siguiente: la criatura es de tal naturaleza que Dios no puede crearla más que, por decirlo así, constando de dos elementos: la potencia y el acto, la esencia y la existencia; o lo que es equivalente, el acto de "ser" es de tal naturaleza que, si debe crearse finito o limitado, necesariamente debe crearse en íntima unión (o sea, "recibido") con otro elemento, que es su potencia, o la esencia, que lo limita; por tanto, la acción creadora de Dios tiene como término simultáneamente ambos elementos, la esencia y la existencia, o en otras palabras: el "ente ‘quod,", compuesto de esencia y existencia.

532.- Escolio 4.- Por la exposición que hemos hecho de la opinión "tomista", aparece claro de qué manera explican ellos la doctrina que hemos propuesto en la tesis anterior, como patrimonio común de todos los escolásticos. Es decir, ellos deducen la distinción de razón entre la esencia actual y la existencia, a partir de la distinción real que existe entre las mismas. En efecto, no cabe duda de que, si una se distingue realmente de la otra, el concepto de la una no entrará para nada en el de la otra. Y, si no se da tal distinción real, a juicio de ellos, tampoco se dará una verdadera distinción de razón fundada entre los mismos, de suerte que, en tal caso, la criatura debe existir propiamente de forma necesaria y "a se", en virtud de la identidad omnímoda de la existencia con la esencia, de la misma manera que Dios. La opinión "suarista" estima que puede, en verdad,

concebirse una distinción de razón que esté fundada, no en la distinción real, sino en la contingencia, de la manera indicada en la exposición que se ha hecho de la opinión.

533.- Escolio 5.- *Sentido sistemático de la distinción real entre la esencia y la existencia, en la opinión "tomista".* Efectivamente, todos los "tomistas." afirman que la distinción real entre la esencia y la existencia es esencial a la criatura, del modo que se ha explicado en la tesis: en cuanto que, sin ella, no puede darse la criatura. Sin embargo, no por ello afirman todos que ella es el constitutivo o la esencia metafísica de la criatura, de suerte que, por ella, la criatura constituya como tal y se distinga del Ente increado. Esta opinión es (más bien) de los "tomistas" actuales (o "neotomistas”), según los cuales, la distinción real entre la esencia y la existencia es la raíz o la fuente de todo cuanto se da en el ente creado (lo cual es propio de la esencia metafísica), de suerte que, por el hecho de que (en el ente creado) el acto de "ser" esté recibido en la esencia, el mismo ente creado so constituye en ente finito, participado, contingente. Más aún, si la cosa se considera en un orden sintético, como ocurre en la cuestión sobre la ana logia del ente, y la distinción entre Dios y la criaturas expresa por su relación al concepto de ente, entonces ellos dicen que tal distinción real entre la esencia y la existencia de la criatura es la razón de la analogía entre Dios y la criatura en el concepto do ente, y además, de la analogía tal como ellos la establecen; es decir, de la analogía de proporcionalidad, pues -según dicen- del hecho que la esencia se distinga realmente del "ser", y en Dios no, se sigue que la esencia, en cada uno, no se comporta respecto del "ser" de la misma manera, o en otras palabras, que la proporción o relación entro la esencia y el "ser" no es totalmente semejante.

534.- Escolio 6.- Si se pregunta por el último fundamento do la opinión "tomista" parece que hay que ponerlo -al menos, por lo que se refiero a la mayoría do los "tomistas"- en la concepción especial que tienen de la naturaleza real "ente ,quo,". En efecto, según la doctrina común en la escolástica, el "ente quo' " es de tal naturaleza que invade por completo otra entidad con la que se une (que la mayoría de las veces, es otro "ente 'quo'", o al menos se halla incompleto en el orden de la naturaleza, gracias a lo cual es capaz de recibir otro "ente' quo'", tal como ocurre en el caso de la substancia respecto del accidente), recibiendo de dicha entidad, o comunicándole una perfección totalmente intrínseca, e incluso de orden esencial: así, todo accidente físico (p.e., la blancura) se une íntimamente con la substancia, comunicándole una perfección intrínseca (aunque no sea esencial), y así aquel “ente 'quo" os constitutivo do otra, entidad a la substancia en algún orden de perfección (p.e., de ser blanca); el alma racional, fuera del cuerpo, so une íntimamente con el cuerpo, invadiendo toda su entidad y comunicándole la perfección intrínseca y esencial del ser vivo, y por tanto, lo constituye en el ser vivo, es su verdadero elemento constitutivo en cuanto ser vivo. Estos casos, y otros semejantes que podrían citarse de "ente 'quo'", tienen de común lo siguiente: que el sujeto al que sobreviene el "ente 'quo' ", ya se presupone que posee alguna realidad o entidad, Por tanto, la perfección que se dice comunicada por el "ente 'quo' ", siempre se halla en tales casos fuera del orden entitativo (o de la realidad de la entidad de la existencia), y por ello, el "ente 'quo" es ciertamente constitutivo de otro ente, pero constitutivo de él en cuanto "tal ente" (es decir, en cuanto que posee esta o aquella perfección., excluida la individualidad), no en cuanto "ente" (sin más); o sea, constitutivo del mismo dentro del orden o de la esfera de tal perfección determinada (específica o accidental), poro no dentro del orden o de la esfera del ente o de la entidad. Así pues, la comunicación íntima de las entidades y de las perfecciones que es comúnmente admitida por los escolásticos en la unión de todo "ente 'quo?" (aunque su explicación no deja de ser bastante difícil), es extendida por los "tomistas" a todo el orden, o a toda la esfera del "ente"; en consecuencia, no sólo afirman que una cosa puede hacerse o constituirse "tal", en algún

orden (de ser blanco, de ser vivo...) por otra cosa, sino que también puede "ser" sin mas, o constituirse en cuanto "ser" por otra cosa (la existencia). Por tanto, esta otra cosa habría de quedar incluida entre sus constitutivos, o sería su constitutivo no sólo en cuanto que es tal "ente", sino simplemente en cuanto que "es".

En cuanto a esta forma de concebir las cosas, hemos de hacer las siguientes observaciones:

1) Salta a la viste lo disparidad existente con los demás casos de "ente ' quo'" que se han mencionado. En efecto, aquí no se supone un su-eto, en' cuanto contrapuesto al "ente 'que", que sea real, toda vez que es precisamente el nuevo "ente 'quo" lo que lo constituye en cuanto real. Por tanto, si se afirma que este "ente 'quo" (la existencia respecto de la esencia) tiene respecto de su propio sujeto lo mismo que tienen los demás "entes 'quo' (mejor,'quibus')" (es decir, el comunicar al sujeto la perfección de que consta, o el constituirlo en tal orden determinado) y ello será no en razón de la semejanza que guarda con ellos, ni tampoco en razón de ninguna inducción, sino que habrá, que probarlo con argumentos apropiados.

2) Existe una gran dificultad para poder admitir esta cosa, pues crece ir contra el mismo. Principio de contradicción o el de identidad v. are. 3, n.527).

3)) Los mismos "tomistas" reconocen que no poseen de ello evidencia inmediata; es mas, confiesan sin reservas que la cuestiones difícil y oscura, pero que, no obstante, se ven forzados a admitirla porque se les impone como conclusión de todo punto necesaria que se deriva del principio de la limitación del acto. De donde se desprende que, en fin de cuentas, toda esta cuestión sobre la distinción entre la esencia y la existencia viene a depender del principio de la limitación del, acto, participando, en cuanto a su certeza, de la naturaleza del mismo. Así pues, con toda razón podemos considerar, también, el principio de la limitación del acto como el fundamento último de la opinión "tomista acerca de la distinción real entre la esencia y la existencia.

C A P I T Ú L O II

ASPECTO LÓGICO DE LA DIVISIÓN SUPREMA DEL "ENTE"

INTRODUCCIÓN

535.- En el capítulo anterior hemos considerado la división suprema del "ente" en "Ente" Increado y "ente" creado. EL sentido mas profundo de esta división Lo hemos considerado al declarar la naturaleza de uno de los extremos de La misma, el "ente" creado, y se ha visto que consiste en la dependencia y participación del "Ente" increado, juntamente con la contingencia y la finitud; notas a las cuales aparece intima mente ligada uno cierta distinción, al menos, de rozón, entre la esencia y la existencia de dicho "ente" creado.

De todo ello, fluye también otro predicado, de orden relativo, que es la semejanza Imperfecta entre Dios y la criatura.

Semejanza, decimos, porque tal dependencia y participación supone una dependencia causal de Dios, como causa eficiente y ejemplar; ahora bien, todo efecto participa de La naturaleza de su causa: "todo agente obra algo semejante a si mismo"; pero imperfecta, puesto que lo causa de que se trato es "a se", necesaria infinita, mientras que e efecto es

"ab alio", contingente, finito, y es claro que entre Lo finito y Lo infinito nunca puede dar se semejanza perfecta.

En todos estos elementos se contiene la doctrina sobre La naturaleza del "ente" creado, y de su relación al "Ente" increado, o, Lo que es lo mismo, el sentido intimo de la división del "ente" en "Ente" increado y "ente" creado.

Nótese que tales elementos son de carácter ontológico, y se expresan asimismo en términos ontológicos (dependencia, participación, causalidad, contingencia, semejanza...). Por esta razón, hemos dado a todo ello La denominación de aspecto ontológico de La división suprema del "ente".

536.- Ahora posamos a considerar la misma cosa, pero bajo un aspecto diferente, que es el lógico. En efecto, La condición de nuestra mente humana lleva consigo el que concibamos cualquier semejanza mediante algún concepto abstracto que venga a reunir en si aquello en que dichas cosas son semejantes: como consecuencia de ello, las mismas cosas que son semejantes, Los concebimos como estuvieran sometidas (= inferiores) a dicho concepto, que, por su porte, les resulta conveniente, - realizándose en ellas y siendo de ellas predicado (v. La doctrina sobre Los Universales).

Se ve por ello lo difícil que es de evitar el que dadas varias cosas semejantes, se conciba alguna noción o concepto verificándose en ellas, y diciendo alguna relación a Las mismas, y que la naturaleza o la índole de dicha semejanza (perfecta, imperfecta...) se patentice o quede de manifiesto en la citada relación.

Consideremos las cosas mas de cerca. La relación que dice a - sus inferiores un concepto común que contiene o expreso una semejanza - Perfecta, recibe el, nombre de *univocación*, que es aquel modo por el que un concepto conviene a sus inferiores exactamente de la misma manera. - Mientras que La relación que dice a sus inferiores el concepto que contiene o exprese una semejanza imperfecta, se llama analogía, que es el modo por el que un concepto conviene a sus inferiores, de un modo que es, a la vez, el mismo y diverso.

Esta relación, puesto que, en definitiva, es de un concepto a las cosas, y el concepto, por su parte (el formal o subjetivo, de modo intrínseco; el objetivo, al menos por denominación extrínseca), dice siempre relación a la mente, siendo así que el orden mental se llama orden Lógico, determina que la univocación o la analogía de un concepto determinado, se llama con fundamento aspecto lógico de aquel modo de ser ontológico que es lo semejanza de Las cosas.

De donde se ve la oportunidad, e incluso, la necesidad de establecer la consideración del aspecto lógico de la semejanza, una vez expuesto el aspecto ontológico de La misma.

Esta cuestión es tanto más urgente cuanto que el referido aspecto lógico (si bien se halla unido necesariamente con el aspecto ente lógico, y ya de antemano su existencia se percibe como cierta, en cuanto consecuencia de aquél) es bastante más complicado y difícil, por lo que, se refiere a su más Intima estructura, según se muestra bien a las claras a lo largo de toda la cuestión de los universales. En efecto, dicha estructura -si queremos expresarlo de manera global- se compone, por una parte, de un concepto común ("animal", "hombre", "ente"), que contiene la semejanza, y por otra, de un concepto diferencial ("racional", "Petreidad", "ab alio"), cuya mutua relación no deja de ofrecer dificultades. Tales dificultades se presentan en relación con todos los conceptos, incluso

en el orden de la univocidad; pero, sobre todo, en la relación de la analogía, principalmente del ente. Pues, en verdad, taL relación o modo de conveniencia viene a reducirse a comprobar si de una u otra manera, -las diferencias - o elementos que crean la diversidad afectan a la misma razón común, entrando como componentes de la misma (Lo que parece contradecir a la noción, que generalmente tenemos, de unidad y abstracción de un concepto determinado), de donde se sigue que la relación misma de concepto a sus inferiores se torna algo sorprendente: es al mismo tiempo, conveniencia y disconveniencia, semejanza y desemejanza, surgiendo de ello el problema de la conciliación de ambos extremos, o lo que es equivalente, el de la naturaleza de una tan especial relación.

Todo esto no hemos de concebirlo -como ya hemos afirmado- en el sentido de que, si, no hallamos solución, debamos negar la misma semejanza imperfecta (toda vez que tenemos constancia del hecho, y la duda acerca del modo no aminora la certeza de la cosa), sino con la intención de que una vez resueltas las dificultades, la verdad de la cosa aparezca aún más firme, La ciencia de la misma se complete y sintetice, conocidos todos los aspectos, y por fin, las mentes que La niegan ante las dificultades surgidas, acaben por aceptarla, con paz de espíritu, tras La solución de éstas últimas.

537.- Este problema, en verdad, ha venido ocupando las mentes de los hombres de todas las épocas, ya desde los albores de la filosofía griega. Parménides, sintiéndose urgido por la unidad con que el "ente" se ofrece a nuestra mente, afirmaba que el "ente" no podía diversificar se. En efecto -según él-, cualquier cosa que contribuyese a diversificarse, será algo distinto del mismo "ente", y por tanto, pura "nada", pero la "nada" no sirve para establecer diferencia alguna: en consecuencia, no queda más que el "ente", único, eterno, inmóvil. No existe en - las cosas diversidad ni semejanza alguna (toda vez que la semejanza implica distinción). Así pues, no podemos fiarnos de los sentidos, que atestiguan la multiplicidad de las cosas; sólo debemos fiarnos del entendimiento, que es el que nos ofrece la unidad.

Por otra parte, si suponemos que las diferencias son "ente", de nuevo se nos plantea: el "ente" no diferencia al "ente", y así, una vez más, tenemos el "ente" en su pura soledad, indiferenciado: La pura unidad, con exclusión de cualquier clase de multiplicidad. Esto es el "Monismo" o el "Panteísmo".

Mas si, para evitar todos estos inconvenientes, y sobre todo, el error extremo del "monismo" absoluto, optamos por negar la unidad misma, suprimiendo la noción o el concepto de "ente", que la recoge y represento en si (tal como parece haber hecho Heráclito), entonces, negada la unidad, no queda más que la multiplicidad o diversidad. Con ello, entre otros inconvenientes, se suprime cualquier vínculo de semejanza entre las cosas creados y Dios, y, como consecuencia, ya no nos es posible ascender del conocimiento de aquéllas al de Dios, como quiera que no poseen ningún elemento común en que se asemejen, yéndose o parar por esta vía en el Agnosticismo. Por lo cual, la misma palabra: "es" ("ente"), que es lo menos que podemos afirmar de un objeto pensable, tendría diferentes sentidos, según que se hallase referida a uno criatura o a Dios, de donde tampoco podríamos saber qué es lo que en Dios puede significar; tras lo cual, no cabría en modo alguno que llegáramos a conocer La naturaleza de las demás perfecciones de Dios, ya que, en definitiva, no son solo determinaciones más precisas del mismo "ente".

538.- La solución que la filosofía escolástica ofrece a tan agudo problema, se halla contenida en la teoría sobre la analogía del "ente", que afirma que lo diferenciativo del "ente" es, a su vez "ente", y por tonto, las cosas convienen y difieren al mismo tiempo, en el "ente"; en otras palabras, el "ente" es, al mismo tiempo, el principio tanto de la unidad como de la multiplicidad de las cosas, el vinculo que sirve, a la vez, de ligazón y de separación entre las cosas, una especie de unidad suprema que establece la desemejanza de las cosas. Todo ello puede ser porque en dicha noción las cosas se asemejan según toda su realidad (sin pasar por alto la diversidad), pero de manera imperfecta.

Por tanto, se ponen en seguro ambos elementos: La unidad, por una parte (puesto que las cosas se asemejan en el "ente"), y la multiplicidad, por otra (puesto que so diversifican en el mismo "ente").

Así pues, toda la solución viene a parar a la relación por completo especial que se establece entre la noción de "ente" y las demás cosas; relación de semejanza imperfecta, de semejanza mezclada con desemejanza; es decir, de analogía.

Esta solución, según lo explicado, se mostrará dando los siguientes pasos:

1.- Puesto que se trato de La unidad, no real o física, sino mental; es decir, de conveniencia de las cosas en algún concepto o noción, es preciso demostrar que, de hecho, se da taL noción o concepto.

2.- Puesto que se trato de La relaci6n de esta noción a las cosas, hay que demostrar que dicha relación es precisamente de analogía, y no de otra cosa (p. e., de equivocación o univocidad).

Nosotros desarrollaremos la materia de suerte que, en primer lugar, tratemos acerca del hecho de la analogía, exponiendo la doctrina a cierta que necesariamente ha de ser mantenida por todos aquellos que deseen concebir rectamente la relación entre Dios y las criaturas; para pasar o considerar, en segundo lugar, el modo de la analogía, determinando ulteriormente la cualidad de la unidad y de la analogía; cuestión en La cual se dividen los opiniones en el seno de la filosofía escolástica.

Articulo I
El hecho de la analogía

TESIS 18.- ***Existe 'una' noción de "ente", que conviene a los géneros supremos, no de manera equívoca ni unívoca, sino análoga, con analogía metafísica.***

540.- Nexo.- Nos proponemos establecer a continuación la doctrina cierta y común acerca de la relación que la noción de "ente" guarda con sus inferiores. Ahora bien, como quiera que dicha relación se compone de dos elementos, que son la unidad y la misma analogía, por ello habremos de realizar dos cosas: demostrar la unidad de la noción de "ente", por un lado, y por otro, la analogía de la misma, que, a su vez, declararemos y confirmaremos negativamente; es decir, mediante la exclusión de sus opuestos, que son la equivocidad y la univocidad.

541.- Nociones.- *La noción de "ente".* Aquello que responde, de modo inmediato, a la voz "ente", o, aquello que se conoce o se concibe cuando alguien piensa: "ente".

(En verdad, no cabe que intentemos declararla de una forma más determinada -diciendo, p. e., que es un objeto determinado, en cuanto "que puede existir", o "que existe, que está existiendo" porque entonces se da por supuesto lo que en la tesis precisamente hay que probar; a saber, que se da "una" noción de "ente", o que con el término "ente" se conoce "un solo objeto") (En cuanto a la terminología "El concepto objetivo de "ente" es "uno", véase el Escolio 1).

512. - "Una". "Uno" es aquello que es indiviso en sí mismo y diviso de cualquier otra cosa. Indiviso en sí mismo: que no consta de pluralidad interna: no "muchas cosas". De donde, el que una noción sea "una", significa que en ella no existe pluralidad interna, no es "muchas" (o "varias") nociones, "muchos" objetos, sino un solo objeto (contenido), y, por consiguiente, es distinta de cualquier otra noción. Así, la noción de hombre es "una", porque ella misma no es "muchas" nociones, "muchos" objetos (Pedro y Pablo y Andrés) y, en consecuencia, ella misma - no es ni Pedro, ni Pablo, ni Andrés...

543.- La analogía se dice de los nombres (o términos orales), de los conceptos y de las cosas; y es aquel modo especial de convenir - (y por tanto, de ser predicado) que tiene un término y un concepto en relación con las cosas.

Cuando un término conviene a varias cosas (y por consiguiente, se les atribuye o se predica de ellas) -en otras palabras: cuando existe un término común-, puede presentarse uno de estos tres casos:

1) Que les convenga de manera totalmente diversa. Entonces, ese da la equivocidad, y el término se denomina "equívoco', así como la cosa que le corresponde. Así, "osa" es nombre de una estrella y de un animal. Aquí no existe, evidentemente, un concepto "uno", ni razón alguna común.

2) Que les convenga exactamente de la misma manera. En tal caso, nos hallamos ante la univocidad, y el término se llama "unívoco, así como él concepto e razón, y la cosa. Así, por ejemplo: "animal" con viene al hombre y a la bestia.

3) Que les convenga, no de manera totalmente distinta ni tampoco exactamente de la misma manera, sino de una manera que es, a la vez, la misma y distinta, y el término, en tal caso, se llama análogo, así como el concepto y la cosa. Por tanto:

Razón análoga (o noción, concepto): es aquella que conviene a sus inferiores, no exactamente de la misma manera, sino de una manera que, a la vez, es la misma y es distinta (o: que, a la vez, es la misma y es distinta en sus inferiores).

544.- Corolarios.- a) Luego: la analogía (como también la univocidad), o se dice directa y expresamente de un concepto (razón o noción), o, si se dice de las cosas, se dice de ellas en orden a un concepto. Así, decimos que el concepto de animal se halla unívocamente en la razón o en el concepto de animal.

b) Compete al concepto, no de cualquier manera p. e., de modo solitario y considerado en sí mismo, sino según que se comporta o se verifica en los inferiores; es decir, en relación a sus inferiores; el concepto, considerado en sí mismo, sin relación a los inferiores, no es unívoco ni análogo.

c) No requiere, como es lógico, que se predique "en acto", si no solamente que se pueda predicar, es decir, que convenga a los inferiores de aquella manera.

d) No consiste en que se advierta o se deje de advertir el modo distinto de convenir, sino en que de hecho, convenga de dicha manera, tanto si lo advierte el que predica, como si no.

e) Como quiera que la univocidad y la analogía se dicen de os conceptos en relación a las cosas, o a los inferiores, y éstos pueden considerarse, ya sea físicamente, ya sea metafísicamente.

545. *Razón unívoca, en sentido físico*: es aquella razón que conviene exactamente de la misma manera a sus inferiores, según que se encuentran en el orden físico. Así, todas las razones cuantitativas o de extensión; de este modo, p. e., la razón "cuadrangular", "rectangular"... se verifica exactamente de la misma manera, según se halla en el orden físico; es decir, identificada con tal o cual materia (de madera, de piedra, de hierro...), y por tanto, las mismas obras producidas, que entitativamente son de madera, de hierro, etc.; exactamente de la misma manera, incluso real y física, es rectangular, una determinada extensión de madera que puede serlo otra de hierro, pues el que en una sea de madera, y en otra de hierro, no influye para nada en la misma razón "rectangular".

***Razón análoga, en sentido físico**:* es aquella razón que conviene, no exactamente de la misma manera, sino de una manera que, al mismo tiempo, es la misma y es distinta en sus inferiores, según que se hallan en el orden físico. Así, la razón animal es análoga, en sentido físico, con respecto al hombre y a la bestia. En efecto, el hombre y la bestia, según que se hallan en el orden físico, poseen la animalidad identifica da o fundida con la racionalidad y la irracionalidad, y por tanto, en uno de ellos (el hombre) la animalidad se ha hecho racional (es la racionalidad, en sentido idéntico), mientras que, en el otro (la bestia) se ha hecho irracional (es la irracionalidad, en sentido idéntico), por lo que no es exactamente la misma en ellos; es decir, no les conviene o no se encuentra en ellos exactamente de la misma manera, sino de una manera, que, a la vez, es la misma y es distinta.

546.- *Razón unívoca, en sentido metafísico:* es la razón que conviene exactamente de la misma manera a sus inferiores, según que se hallan en el orden metafísico.

Así, la razón animal es unívoca en sentido metafísico, respecto del hombre y de la bestia; en cuanto que el hombre y],a bestia, según que se hallan en el orden metafísico, constan de dos conceptos que son mutua y perfectamente distintos entre si (con distinción de razón), a saber: animal-racional; animal-irracional (son compuestos, en sentido metafísico, y por tanto, en cada uno de ellos, dentro de este orden de-terminado, se encuentra la razón de la animalidad, sin identificarse ni confundirse con la racionalidad y la irracionalidad (según ocurre en el orden físico, como acabamos de ver en el apartado anterior), sino que es totalmente distinta de ella; por lo cual, no puede decirse que en uno se ha hecho racional, y en el otro irracional, sino que permanece única mente la animalidad en su propio ser, es perfectamente la misma en ambos, sin que la afecten las diferencias, que (dentro del presente orden) permanecen como algo extrínseco a la misma.

Por ello, suele definirse de esta otra manera: aquella razón que en los inferiores se encuentra exactamente de la misma manera, por- 1 que en ellas se diversifica mediante

diferencias que le son totalmente extrínsecas (según la razón) o perfectamente distintas de ella (también según la razón).

Razón análoga, en sentido metafísico: es aquella razón que conviene a sus inferiores, de una manera que es, al mismo tiempo, la --misma y distinta, según que dichos inferiores se hallan en el orden metafísico.

Así, "ente" es una razón análoga, en sentido metafísico, respecto de Dios y de la criatura: porque Dios y la criatura, según que se hallan en el orden metafísico, constan de dos conceptos, a saber: "ente 'a se'"; "ente 'ab alío'", los cuales, sin embargo, no son del todo distintos entre sí (también en dicho orden de la razón), sino que son una misma razón, en cuanto indeterminada y en cuanto determinada (no son compuestos en sentido metafísico, sino sólo en sentido lógico): y por tanto en cada uno la razón de "ente" se halla fundida e identificada, incluso en el mismo orden de la razón, con otra ("a se", "ab alío"), siendo así que esta otra no es una perfección extraña, sino una mayor determinación de aquélla. Por consiguiente, en Dios ha sido hecha, o es, toda "a se", y en la criatura, toda "ab alío"; es decir, no es exactamente la misma en ellos, sino que es, de algún modo, distinta: es, al mismo tiempo, la misma y distinta. Es decir, a la razón de "ente", en el orden metafísico, le ocurre lo mismo que ocurre a la razón de animal, en el orden físico, a saber: así como ésta, debido a la identificación en el orden físico y real con la racionalidad y la irracionalidad, se torna distinta, en sentido físico, en el hombre y en la bestia, así también la razón de "ente", debido a su identificación en el orden metafísico con las diferencias "a se", y "ab alio", se torna distinta en Dios y en la criatura (v. la prueba de la tesis, IV parte).

Por eso, puede también definirse de esta otra manera: aquella razón que, en los inferiores, al mismo tiempo es la misma y es distinta, puesto que se diversifica en ellos mediante unas diferencias que no le resultan extrañas, sino que son ella misma, sólo que más determinada.

La razón análoga, en sentido metafísico, con mayor motivo es análoga, en sentido físico: porque, si en el orden metafísico se halla identificada con las diferencias (o sea, si no se distingue, en absoluto, de ellas, con distinción de razón), con mayor motivo estará identificada con las mismas, en el orden físico (es decir, no se distinguirá de ellas, con distinción real). Así, la razón de "ente" es análoga también en sentido físico, respecto de Dios y de la criatura.

La razón análoga, en sentido físico, no es análoga necesariamente, en sentido metafísico, sino que podrá ser, bien análoga, bien unívoca, en sentido metafísico. Así, esta razón, "ente", es, según hemos visto, análoga, tanto en sentido físico como en sentido metafísico; en cambio, la razón animal es, desde luego, análoga en sentido físico, pero en sentido metafísico es unívoca.

547.- Los géneros supremos del "ente", son divisiones inmediatas del "ente", a saber: "ente 'a se'", "ente 'ab ano", "ente 'per se''"ente 'in alio'" (Dios, la criatura, la substancia, el accidente).

548.- Estado de la cuestión.- Nos preguntamos en la tesis si la noción de "ente" es "una", de alguna manera, sin hacer, por el momento, determinación alguna acerca de la naturaleza de dicha unidad: si es perfecta o imperfecta, si es "simplíciter" o "secundum quid" (proporcio nal); de las cuales determinaciones se tratará en la tesis siguiente; lo que ahora nos proponemos exponer es la doctrina cierta y común en esta materia. De modo

semejante (como consecuencia) hemos de proceder en relación con la analogía: vamos a establecer el hecho de la analogía, sin determinar nada acerca de la cualidad o el modo de la misma, si es de atribución o de proporcionalidad: de lo cual se tratará en la tesis siguiente.

En pocas palabras, en la presente tesis no pretendemos otra cosa más que establecer el mínimo doctrinal, gracias al cual el filósofo, al considerar especialmente las relaciones entre Dios, y la criatura, logra evitar los dos extremos viciosos: por un lado, el panteísmo (por el que la criatura quedaría demasiado asemejada a Dios), y por otro, el agnosticismo (por el que Dios se hallaría demasiado distante de la criatura, y así, se tornaría absolutamente inasequible a ésta última).

549.- Adversarios. A. Establecen la equivocidad:

a) *Los Sensistas, Empiristas y Positivistas:* todos ellos, al negar la verdadera intelección (o acto del entendimiento), y por consiguiente, la facultad abstractiva de la mente, han de negar también la - existencia de la noción de "ente" (o lo que es lo mismo, su unidad), y en la explicación que ofrecen del término oral "ente", se comportan como los Nominalistas.

b) *Los Nominalistas y Conceptualistas*: para los cuales, las - ideas universales (ya sea en sentido estricto, ya en sentido lato, y entre ellas, la idea de "ente"), no poseen valor objetivo; no existe, pues. "un" objeto o "una" nota capaz de responder a esta voz: "ente", sino todas las casas tomadas en su conjunto: la razón de "ente", en cuanto algo contrapuesto (según la razón) a las mismas cosas, es pura ficción o ilusión de la mente. De aquí, la total equivocidad, así como el agnosticismo más absoluto en la utilización de dicha voz, o también, la imposibilidad de la predicación del mismo término, toda vez que no hay ninguna cosa que pueda ser la colección de todas las cosas.

c) *Los Agnósticos:* que niegan que podamos obtener conocimiento alguno, especialmente del "Ente" transcendente, que es Dios (ya sea en cuanto a la existencia, ya en cuanto a la esencia, conforme a las diversas formas y grados del Agnosticismo). Y así:

1) *En la Antigüedad: Plotino y los Neoplatónicos*, según los cuales, no es posible predicar de Dios atributo positivo alguno; ni que piensa, ni que quiere, ni que es.

2) *En la Edad Media: Maimónides* (Rabbí Moisés, 1135-1204), que niega el fundamento mismo o presupuesto de la unidad y de la analogía, y que es la misma semejanza entre Dios y las criaturas. En consecuencia, afirma que el término "existente", así como otros nombres comunes a Dios y a las criaturas, les son atribuidos en virtud de una pura homonimia. En cuanto a Dios, estos nombres se le atribuyen: o a modo de negación: así, sabio "no ignorante"; existente = "aquel cuya no-existencia es inadmisible"; o a modo de causalidad: así, sabio = "que causa sabiduría".

Defiende dicha doctrina porque juzga que, de otro modo, no puede salvarse la simplicidad de Dios, si los nombres que se atribuyen a Dios, significan algo que ha de darse formalmente en Él.

3) *En la Filosofía Moderna* (además de los Sensistas, Empiristas y Positivistas que ya hemos enumerado):

Kant ensalza todo cuanto puede el agnosticismo o la equivocidad del conocimiento humano: prejuicio del que viene aquedar imbuido to do su sistema. Nuestros conceptos en tanto tienen valor en cuanto que se limitan al ámbito de la experiencia sensible; de donde, no cabe que sean aplicados a otro orden que transcienda dicho ámbito.

No pocos filósofos modernos comparten la impugnación que hace Kant del concepto abstracto, especialmente los Modernistas, entre los - cuales cabe citar a Le Roy; si bien es cierto que sus argumentos van --principalmente contra la analogía de proporcionalidad (v. la tesis siguiente), sin embargo, liquida por completo la analogía, ya que -según él- cualquier idea de semejanza, cuando de Dios se trata, no es más que un craso antropomorfismo.

La Teología "dialéctica" (protestante) desarrollada por Karl Barth, insiste hasta tal punto en la transcendencia de Dios y en la distancia que media entre Dios y el hombre, que Dios se torna "el totalmente otro". De aquí que rechaza toda semejanza del hombre con Dios, y a la analogía del "ente", le da el pintoresco título de "invento del Anticristo" (!). En lugar de lo cual establece él la que llama "analogía de la fé".

B. Establecen la univocidad:

Los Panteístas: entre los que se cuenta Parménides, el cual, más que la univocidad, estableció una unidad tan rígida, que parece concebir el "ente" como un "ente" realmente único, eterno e inmutable.

Espinoza, Hegel, los cuales afirman que todas las cosas, sor. de la misma naturaleza que Dios, ya sea porque son modos del mismo (Espinoza), ya sea porque no se consideran más que como un momento de su evolución (Hegel).

(En el seno de la filosofía escolástica, los Escotistas establecen cierta univocidad lógica, no simplemente metafísica, pues, si bien le aplican la denominación de metafísica, sin embargo, la matizan y explican de tal manera que, en su último grado, afirman de ella que es una especie de analogía mezclada con univocidad. Ahora bien, al presentarla como aquello "en que la razón común es participada por los inferiores, ya sea en razón de la diversidad de los modos de ser, ya en razón de la diversidad del orden y de la perfección esencial, es claro que ellos, con tal nombre, están entendiendo lo que los demás escolásticos llamas analogía metafísica. Pero no entramos aquí en la cuestión de si es posible afirmar lo mismo en relación con su teoría acerca de la no transcendencia del "ente" respecto de las diferencias y de la consiguiente unidad perfecta de la noción de "ente", sino que lo dejamos para considerar lo en la tesis siguiente.

(V. en el. Escolio 5 qué es lo que entienden los Escotistas por la referida univocidad lógica).

550.- Prueba de la tesis. *1ª parte.- Se da la noción de "ente" verdaderamente "una".*

Todas las cosas tienen en común alguna semejanza en el hecho de que pueden existir.

Es así que, donde existe alguna semejanza, puede abstraerse la noción verdaderamente "una", capaz de exhibir dicha semejanza. Luego, puede abstraerse la noción verdaderamente "una", capaz de exhibir la semejanza de las cosas en el hecho de que "pueden existir" (es decir, en la noción de "ente").

La Mayor: a) Porque todas las cosas, al menos, son algo, son, pueden existir: si una cosa no tiene siquiera esto, no es nada, no es cosa.

b) (En particular, por lo que se refiere a Dios yia las criaturas). Las cosas creadas se relacionan con Dios como lo hacen los efectos con su causa. Es así que, entre el efecto y la causa se da una semejanza, cuyo grado mínimo y fundamental consiste en que ambos elementos el -efecto y la causa- son. Luego, entre las cosas creadas y Dios existe semejanza en el hecho de que son.

La Menor: no se dice de qué clase es la unidad en cuestión: si es de simplicidad o proporcional; sino únicamente que, puesta dicha semejanza, surge en la mente alguna noción con alguna clase de unidad; es decir, que no existe en la mente la pura pluralidad.

2) La experiencia atestigua que la noción de "ente" la estamos predicando de todas las cosas. Es así que, si la noción de "ente" no fuese "una", no podría predicarse de todas las cosas; es más, de ninguna cosa. Luego, la noción de "ente" es "una".

La Menor: en efecto, si no fuese "una", sería "muchas", sería el conjunto de todas las cosas, y no hay cosa alguna que sea el conjunto de todas las cosas.

551.- *2ª parte.* La noción de "ente" no conviene a los géneros supremos, de manera equívoca. Decimos que es equívoca aquella noción que conviene a sus inferiores, de un modo completamente distinto. Es así que la noción de "ente" no conviene a los géneros supremos, de un - modo completamente distinto. Luego, la noción de "ente" no es equívoca respecto de los géneros supremos.

La Menor: según consta por la primera parte, dicha noción es, de alguna manera, "una", capaz de exhibir algo en lo que convienen los géneros supremos. Es así que la noción que exhibe algo en lo que convienen los inferiores, no les conviene de un modo completamente distinto, sino semejante; a saber, con la semejanza que se contiene en aquello en que convienen. Luego, la noción de "ente" no conviene a los géneros supremos, de un modo completamente distinto.

2) En los equívocos no existe más que "un" término oral ("una" palabra), pero no "una" noción. Es así que, según la primera parte, existe "una" noción de 'ente'. Luego, el "ente" no es equívoco.

552.- *3ª parte.-* La noción de "ente" no conviene a los géneros supremos, de manera unívoca. Decimos que es unívoca aquella noción que conviene a los inferiores, exactamente de la misma manera, es decir., según el mismo sentido. Es así que la noción de "ente" no conviene a los géneros supremos, exactamente de la misma manera, o según el mismo sentido. Luego, la noción de "ente" no conviene a los géneros, supremos, de manera unívoca.

La Menor: la noción que conviene según el mismo sentido, exhibe o contiene una semejanza perfecta. Es así que, entre los géneros supremos, Dios y la criatura, la substancia y el accidente, no existe ninguna semejanza perfecta. Luego, la noción de "ente" no conviene a los géneros supremos según el mismo sentido.

La Menor: por lo que respecta a Dios y a la criatura: Dios es el "ente 'a se", necesario, infinito, mientras que la criatura es "ente 'ab alío''; contingente, finito; ahora bien, entre lo necesario y lo contingente no puede darse una semejanza perfecta, sino solo deficiente e

imperfecta. En/cuanto a la substancia y el accidente: la substancia es "ente 'per set", dotado de suficiencia interna para existir, mientras que el accidente es "ente 'in alio'", insuficiente para existir, es una simple determinación o modificación de otra cosa. Ahora bien, entre el "ente" que es "en sí" y "para sí", y el "ente" que es "in alio" y simple determinación de otro, media una enorme diferencia, y por ello, no puede hablarse siquiera de semejanza perfecta.

553.- *4ª parte.- La noción de "ente" conviene a los géneros supremos, de manera análoga, con analogía metafísica.*

a) *Conviene de manera análoga.* La noción de "ente" conviene a los géneros supremos, o de manera equivoca, o unívoca o análoga. Es así que no les conviene de manera equívoca ni unívoca. Luego, ha de con venirles de manera análoga.

La Mayor: no es sino la enumeración completa de las maneras según las cuales una noción cualquiera puede convenir a sus inferiores (v. las nociones).

La Menor: consta ya por la 2ª y 3ª parte.

b) Con analogía metafísica: 1) La analogía que no es metafísica, sino únicamente física, permanece junto con la univocidad. Es así que la noción de "ente" no es unívoca, según consta por la 31 parte. Luego, la analogía de la noción de "ente" no es únicamente física, sino metafísica.

La Mayor: así, el género (animal), que es unívoco (en sentido metafísico), en sentido físico es análogo, debido a la 'identificación real, en el orden físico, con las diferencias (racional e irracional) (v. las nociones).

En cuanto al Consecuente: no decimos que la analogía de la noción de "ente" no sea física, sino que no es únicamente física: es además metafísica (v. las nociones).

2) Aquella noción es análoga, en sentido metafísico, cuando por si misma se halla diversificada en sus inferiores. Es así que la noción de "ente" por sí misma se halla diversificada en los géneros supremos. Luego, la noción de "ente" es análoga con analogía metafísica, respecto de los géneros supremos

La Mayor: no es más que la definición de analogía, Metafísica (v. las nociones).

La menor: en cuanto a Dios y/las criaturas: a) Dios es "ente 'a se", necesario; es formalmente su propio ser, de suerte que no existe distinción alguna, ni siquiera de razón, entre su esencia y su existencia; mientras que la criatura es "ente 'ab alío", contingente, no es formalmente su propio ser, sino que en ella, la esencia se distingue de la existencia, con distinción de razón. Es así que esto equivale a que la misma razón de ser ("apto para existir") se halla, por sí misma, diversificada en dichos elementos. Luego.

b) Dios es el "ente 'a se'", necesario, infinito. Es así que, "a se", "necesario" e "infinito" no constituyen ningún nuevo grado de perfección, que sea distinto de la perfección de "ser", sino que se trata de la crisma perfección "de ser", sólo que más determinada, Luego, la noción de "ente" se halla, por sí misma, diversificada en Dios. (El mismo argumento puede establecerse acerca de la criatura).

En cuanto a la substancia y el accidente: la substancia es "ente 'per se", que se basta a sí mismo para existir, mientras que el accidente és "ente 'in ano", que no se basta a sí mismo para existir, y que es una simple determinación de otro "ente". Es así que, "per se" y "in alio", "que se basta a sí mismo para existir" y "que no se basta a sí mismo para existir" no constituyen un grado nuevo de perfección respecto de la perfección de "ser", sino que son la misma perfección de "ser", sólo que más determinada. Luego, la noción de "ente" se halla, - por sí misma, diversificada en substancia y accidente.

554.- Objeciones. 1.- Si se diese un concepto de "ente" verdaderamente "uno", todas las cosas serían lo mismo. Es así que esto es absurdo, y vendría a parar al error del monismo, Luego.

Distingo la Mayor: Todas las cosas serían lo mismo, en sentido lógico; es decir, según la consideración de la mente, Concedo; todas --las cosas serían una misma realidad física, Niego. Cotradistingo la Menor.

2.- No puede abstraerse una noción verdaderamente "una" a partir de cosas que se oponen de manera total y formal. Es así que Dios y la criatura, la substancia y el accidente se oponen, de manera total y formal. Luego.

Distingo la Mayor: a partir de cosas que se diferencian de una manera tan perfecta que no convienen entre sí, de ninguna manera, Concedo; a partir de cosas que, aunque sea imperfectamente, sin embargo convienen en algo, Niego.

3.- Entre Dios y las criaturas, lo que se da es una desemejanza infinita. Es así que, donde la desemejanza es infinita, no existe semejanza alguna. Luego.

Distingo la Mayor: no existe semejanza perfecta ni unívoca, Concedo; no existe semejanza, que sea imperfecta o análoga, Niego.

4.- Las cosas, que son contradictorias, no pueden tener semejanza alguna. Es así que lo finito y lo infinito son cosas contradictorias. Luego.

Niego la Menor: el "ente" infinito y el finito se oponen de manera contraria (el 'ente" finito no es mera y formal negación del infinito, sino una entidad positiva que niega el "ente" infinito): las cosas contrarias poseen un género común (o cuasi-género), dentro del cual se diferencian (en nuestro caso, el género es el "ente", y los dos miembros que se han considerado, caen dentro del campo del "ente").

5.- Si se diera del "ente" un concepto verdaderamente "uno", habría de ser algo anterior a Dios y más simple que él. Es así que nada puede haber que sea anterior a Dios ni más simple que él. Luego.

Distingo la Mayor: sería algo anterior a Dios y más simple que él, en sentido lógico (en cuanto que tendría menor comprehensión qué Dios), Concedo; en sentido real o físico, Niego. Contradistingo la Menor.

6.- La referida noción de "ente" habría de exhibir algo totalmente indeterminado y vacío, es decir, algo, que seria para 'nada'. Es así que una noción de tales características no puede admitirse. Luego (Hegel).

Distingo la mayor en cuanto no dice tal o cual "ente" determinado, Concedo; en cuanto no exhibe absolutamente nada, Niego; (pues exhibe esto: "que puede existir', "que existe", lo cual, desde luego, es algo aunque indeterminado; por el contrario, la "nada" no tiene ningún contenido, ni siquiera indeterminado)

7.- Las cosas que poseen la misma definición son unívocas. Es así que los géneros supremos poseen la misma definición en cuanto "entes (o sea, "que puede existir"). Luego.

Distingo la Mayor que poseen la misma definición que les conviene exactamente de la misma manera, Concedo; que les conviene no de la misma manera, Niego. Contradistingo la menor.

8.- Aquella noción que es perfectamente la misma, es unívoca.. Es así que la noción de "ente" es perfectamente la misma. Luego.

Distingo la Mayor: La noción que es, o se halla, perfectamente la misma con los inferiores, es unívoca, Concedo; la noción que es perfectamente la misma en la mente, es decir, que conocida ella, se conoce siempre el mismo objeto, sin que se notifique diversidad alguna, es unívoca; Subdistingo es unívoca, en sentido lógico, Concedo (o Transmito); es uní vaca, en sentido metafísico, Niego.

9.- El orden de la predicación refiere el orden de las cosas. Es así que en la predicación, la noción de "ente" es perfectamente la misma. Luego, también en las cosas es perfectamente la misma.

Distingo la Mayor: es decir, no puede predicarse nada que no esté en la cosa, o sea diverso de la cosa, Concedo; las propiedades que competen al objeto en el orden de la predicación, deben convenir al mismo según que existe en la realidad, Niego. Contradistingo la Menor.

10.- Noción análoga es aquella que se predica de sus inferiores en parte del mismo modo, y en parte de modo distinto. Es así que, según atestigua la experiencia, nosotros predicamos la noción, de" ente" siempre de la misma manera. ("Dios es "ente"; la criatura es "ente"; la substancia es ”ente”…) Luego.

Respuesta.- 1ª- El termino medio no es el mismo; en la Mayor "se predica"; en la menor, "predicamos".

2ª.- *Distingo la Mayor*, noción análoga es la que se predica; es decir, quo se predica conforme a su propia naturaleza, o sea; debe predicarse (= conviene que se prediques en parte, del mismo modo; en partes de modo distinto, Concedo; es la que, siempre que se predica, se predica, en parte, del mismo modo; en parte de modo distinto; *Subdistingo* : Si siempre se atiende al modo que so verifica en los inferiores, Concedo; si no siempre se atiende, Niego.

11.- Esa así que, en tal caso, el conocimiento es falso, Luego continua la dificultad. Niego pues "no hay mentiras por parte de las abstracciones". Y así, cuando preicamos el "ente" acerca do Dios y de la criatura, sin atender al modo según el cual conviene a cada uno, no estamos afirmando que aquello le conviene a cada uno de los miembros, del mismo modo, sino que sencillamente decimos que uno y otro son "ente"', y no decimos do que

manera ambos son "ente". Así como en el proceso directo de abstracción, hemos abstraído la noción de "ente", a partir de ambos, sin considerar de que manera es "ente" cada uno, así, en la aplicación de la misma noción a ellos, tampoco consideramos do que manera so aplica a cada uno.

12.- El concepto mismo de analogía es contradictorio; en efecto, se dice quo os, al mismo tiempo, conveniencia y disconveniencia. Luego, la noción de "ente" no puedo ser análoga.

Distingo el Antecedente: Se dice que os conveniencia y disconveniencia según el mismo aspecto, *Niego*; según un aspecto distinto, Concedo (cuando se dice que es disconveniencia, no se está negando la conveniencia que anteriormente se había afirmado, sino que se está procediendo a matizarla más, y así so dice que os imperfecta).

13.- Una noción que es simplicísima no puede ser, en parte, la misma, y en parte, otra distinta.

Distingo la Mayor: como si una parte do dicha noción se verificase en uno do sus inferiores, y otra en otro, Concedo; en cuanto en ella convienen o se asemejan, de modo imperfecto los inferiores, Niego.

555.- Escolio.- 1.- Enunciado de la tesis según otra terminología. Esta misma tesis nuestra es enunciada por algunos otros autores de la siguiente manera: el concepto objetivo de "lento" es "uno".

El concepto puedo ser de dos clases: formal y objetivo.

Concepto formal es el acto mismo de la mente mediante el cual conocemos algo. Se llama formal porque es una forma accidental que sobreviene a lamente como algo inherente a ella. Según se muestra en Psicología, es la imagen intencional del objeto conocido.

Concepto objetivo es el objeto que se conoce mediante el acto cognoscitivo (= concepto formal).

Se llama concepto en virtud de una denominación extrínseca procedente del concepto formal (que, en sentido propio, es el verdadero concepto), ya que es el termino del mismo; es decir, el objeto que so conoce gracias a él.

Puede ser, tanto una cosa física singular (p.o., Pedro, este perro), como una nota abstracta y universal (p.e., "hombre", "perro", "la justicia", "el ente",..).

Supuesto todo cuanto procede, la proposición: el concepto objetivo del "ente” es "uno", significará: el objeto que se conoce cuando se piensa en el ente es uno; lo cual es equivalente a aquello que decimos en le enunciado de la tesis; la noción de ente es verdaderamente una.

Y como quiera que todo objeto es conocido mediante un acto de la mente (es decir, mediante un concepto formal), y a la unidad del objeto conocido corresponde la unidad del acto (= es lo suyo que "un" objeto sea conocido mediante "un" acto), por ello mismo sabrá también construir la proposición siguiente: el concepto formal del "ente" es “uno"; en otras palabras, conocemos el "ente" mediante "un acto de la mente (o concepto formal); con "un" acto de la mente podemos conocer todas las cosas (en cuanto "entes” con "una"

imagen mental podemos conocer todas las cosas; podemos formar una imagen mental (intencional) de todas las cosas.

Otros autores (p.o., Descoqs, Schiffini; 'y algunos tomistas), dentro del mismo concepto formal, distinguen dos aspectos (que se dan en la realidad; v. lo expuesto anteriormente):

a) que sea una "entidad" determinada (forma accidental, espiritual,...), y bajo este aspecto, lo llaman concepto subjetivo;

b) que sea una "imagen representativa" del objeto, y bajo este aspecto, lo llaman concepto objetivo; en cuanto al objeto mismo, o nota conocida (que, en la terminología anterior, se llamaba concepto objetivo lo llaman concepto formal.

Así pues, para estos la proposición: el concepto objetivo de ente" es verdaderamente "uno", equivale a esta: la imagen intencional - que la mente forma, cuando elabora el pensamiento del "ente", es verdaderamente una"; y también: es posible que la mente forme una imagen capaz de representar indeterminadamente todas las cosas.

Y como quiera que a toda imagen debe corresponder su propio objeto, por ello mismo, en forma. Implícita, estos autores deben afirmar la unidad del objeto representado, ya sea que dicho objeto se llama objeto formal (tal como ellos pretenden); ya sea que se llame concepto objetivo (como ocurre generalmente).

556.- Escolio 2.- De la prueba de la tesis se sigue que la noción de "ente" no es universal, en sentido estricto. En efecto, la noción estrictamente universal prescinde perfectamente de las diferencias, y se verifica en sus inferiores exactamente del mismo modo. Por esta razón la noción de "ente" debe llamarse, con mayor exactitud, común, transcendente o transcendental, o si se quiere, "quasi - universal".

Por el mismo motivo, se sigue que el "ente no es género. Pues el género se predica do muchos como parte determinable de su esencia mediante las diferencias de las cuales prescinde perfectamente, y por tanto, es una noción estrictamente universal y unívoca.

557.- Escolio 3. Es corriente utilizar la siguiente división de analogía, tomada de Sto. Tomas:

a) *"Según la intención solamente y no según el ser":* en el caso de que "una intención" dice referencia a varios (inferiores) "per prius et posterius"; "intención" que, por otra parte, no tiene "ser" más que en uno de ellos ("intención" = concepto, nombre) (Equivale a la analogía extrínseca o lógica).

b) *"Según. el serte no según la intención":* cuando varios (inferiores) son colocados a la par en la intención de algo que es común, si bien este elemento común no tiene el "ser" de una sola razón el todos (los inferiores). (Equivale a la analogía solamente física).

c.) *"Según la intención y según el ser":* en el caso de que los, (los inferiores) no son colocados a la par en una "intención" común, ni tampoco en el "ser" (Equivale a la analogía metafísica).

Acerca de esta división, hay que notar lo siguiente:

1) *La analogía física:* (analogía según el, "ser"), de por s puede darse junto a la analogía metafísica (así en la razón de "ente") o con la univocidad metafísica: (así en la razón de animal y en cualquier razón genérica que, a la vez que análoga, en sentido físico, es unívoca, en sentido metafísico); por ello, cuando la analogía "según el ser y no según la intención" so define por Sto. Tomas como "aquella en que varios (inferiores) son colocados a la par en la intención do algún elemento común (son unívocos en sentido metafísico), pero dicho elemento común no tiene el 'ser" de una razón en todos (sus inferiores), ha de entender se la analogía solamente física, es decir, que no sea, al mismo tiempo, metafísica.

2) *La razón análoga*, en sentido metafísico: por ello mismo es 'también respecto de los mismos inferiores, análoga, en sentido físico (las nociones): por lo cual, hemos dicho qué la analogía según la intención y según el ser equivale a la analogía metafísica, pues, de hecho, esta es, por el mismo hecho, también "según el ser".

558.- Escolio 4 .- *La univocidad y la analogía cundo la razón distinta os la individuación.-*

No están de acuerdo los autores al determinar la analogía o la univocidad do alguna razón, cuando la razón distinta es la individuación

De por sí, según la doctrina que hemos expuesto:

A) *En el orden físico:* como quiera que cualquier razón acerca de cuya analogía o univocidad se plantea la cuestión, se halla identificada realmente con la individuación (v. la tesis de las grados metafísicos), por ello, en cada uno de los individuos se toma distinta, según la diversidad de la individuación con la cual so identifica, y por tanto, en sí misma queda modificada: es análoga en sentido físico, respecto de Pedo y de Pablo, porque se halla identificada con la Petridad y la Pauleidad, y por tanto, diversificada en cada uno: y otro tanto podemos decir, por la misma razón, de las nociones: "animal", "viviente", "substancia", "ente".

No obstante, algunos autores, (p.o., Frick, Dezza), llaman al género, a la especie y al "ente", unívocos, en sentido físico, respecto de los individuos de la misma especie.

B) En el orden metafísico: a) Si so trata de géneros y especies como quiera quo en este orden (metafísico), la individuación constituya una nota extrínseca a dicho género o especie, tanto el género como la especie permanecen sin inmutarse y no se hallan diversificados en sí mismos son unívocos. Así, tanto animal como hombre, son unívocos, en sentido metafísico, respecto de Pedro y de Pablo. En cuanto a este punto, existe uniformidad entro los autores.

b). Si se trata del "ente"; esta noción, como hemos visto, trance ciando las mismas diferencias, y por tanto, también la misma individuación. Por tanto, este ya no constituye una razón que le sea extraña; en consecuencia, la razón misma de "ente", influida de algún modo por la individuación, en si misma queda modificada o diversificada en dicho ardan metafísico;' es análoga, en sentido metafísico. Y así se diría que el "ente" es análogo, con analogía metafísica, respecto de Pedro y de Pablo.

Sin embargo, Suárez, y con él Hollín, dicen que el "ente" es, unívoco, en sentido metafísico respecto de los individuos de la misma especie (rías aún respecto de todas las cosas creadas), y lo llaman unívoco transcendental, por contraposición del unívoco universal (todas las demás nociones fuera del "ente"), sino que se requiere una

diversificación que lo sea según el orden do prioridad y posterioridad, la cual, no se da en la razón de "ente'", entro los individuos do la misma especie, puesto que cualquier individuo es "ente" por el mismo titulo que cualquier otro individuo, y nunca lo os por referencia a él o por dependencia del mismo.

Pero, como hemos establecido la tesis acerca de la analogía del "ente", en sentido metafísico, respecto de los géneros supremos, y entre ellos se da un orden de dependencia, la analogía que dé hecho, defendemos es la analogía según el orden de prioridad y posteridad.

559.- Escolio 5.- *La analogía lógica.-* Además de la analogía física y metafísica, suele mencionarse la analogía lógica: nombre bajo el cual se designa la analogía extrínseca. La razón de la denominación reside en que, en tal analogía, la razón que se dice análoga, intrínsecamente se halla sólo en uno de los analogados, mientras que en los de más no estás más que extrínsecamente, pero la mente atribuye o transfiere el nombre que significa dicha razón, de aquel en que se halla intrínsecamente a aquellos otros en los que no se halla (intrínsecamente). Por consiguiente, la misma conveniencia y disconveniencia en la razón mencionada, se lleva a cabo mediante la operación de la mente; por lo cual, se llama lógica.

560.- Escolio 6.- *La univocidad lógica.* Esta noción no la en tienden todos los Autores de la misma manera, tanto si son Escotistas, como si no:

A) La mayoría de los "Escotistas", y con ellos, Arriaga y Lossada, llaman noción unívoca, en sentido lógico, a aquella que es "una" en orden de precisión, es decir, a aquella que, una vez conocida, no se conoce ninguna diversidad de objetos, sino solamente una nota; al fin y al cabo es la que comúnmente se dice "una", ya sea de modo perfecto, ya de modo imperfecto. Nadie hay que niegue que la noción de "ente" es unívoca en sentido lógico, de la manera expuesta, excepción hecha, tal vez, de algunos "Tomistas" (v. la tesis siguiente), y esto es precisamente lo que hemos probado en esta tesis. Sin embargo, este modo de hablar no está de acuerdo con el concepto o con la definición que generalmente se tiene de univocidad, la cual esencialmente se concibe como un modo de convenir que un concepto tiene respecto de sus inferiores (v. las nociones), y que, por tanto, no puede aplicarse al concepto en sí mismo y según se encuentra en la mente, de modo absoluto, sino en relación con sus inferiores.

B) *Algunos "Escotistas"* (p. e., Belmond) dicen que el "ente" es unívoco, en sentido lógico, en cuanto que se halla "desesentiado"; es decir, en cuanto que prescinde de la esencia, y como consecuencia, de todas las diversidades que de la esencia proceden. Como fácilmente se echa de ver, este prescindir de la esencia (en general) en el "ente" es algo imposible, puesto que el "ente" supone necesariamente la esencia (algo que puede existir). Cierto que el "ente" prescinde de la esencia en particular, pero de aquí no se sigue que sea unívoco, de no ser, todo lo más, en el sentido antes mencionado.

C) *Otros "Escotistas"* (a veces, el mismo Escoto, y Petazzi) dicen que el "ente" es unívoco, en sentido lógico, en cuanto que significa la verdad de la proposición, y así, p. e., en cuanto que la proposición: "Dios existe", es tan verdadera como la proposición: "la criatura existe".

O también: en cuanto que el "ente" puede hacer de término medio en el silogismo. Así, p.e. "Todo 'ente' es bueno. Es así que toda causa es “ente” causa es "ente”. Luego, toda causa es buena.

Pero de este modo, a lo sumo, se prueba la univocidad lógica (= la unidad del concepto de "ente"), con la cual todavía podría estar tanto la univocidad como la analogía metafísica.

Articulo II
El modo de la analogía

562.- Nexo.- En la tesis anterior, hemos establecido, como cierta y común, la tesis acerca de la unidad y la analogía de la noción de "ente"; ahora pretendemos tratarla de manera más determinada, considerando de qué clase es la referida unidad y analogía; cuestión acerca de la cual existe diversidad de opiniones dentro de la filosofía escolástica.

Esto lo vamos a llevar a cabo a lo largo de cuatro tesis; en las tres primeras, trataremos de la unidad, y en la cuarta, de la analogía

TESIS 19. ***La noción de "ente" es "una" "simplíciter".***

563.- Estado de la cuestión.- Nos preguntamos en la tesis de qué clase es la unidad de la noción de "ente", si es de simplicidad o de proporcionalidad, de la manera y en el sentido que inmediatamente se declaran en la exposición de las opiniones.

564. Opiniones. 1) *Los "Escotistas" y los "Suaristas*", aunque proceden de razones totalmente distintas, sostienen que la noción de "ente" es "simplíciter" "una", es decir, en sentido verdadero y propio, de suerte que, según el sentido propio de las palabras, cuando pensamos la noción de "ente", tenemos en la mente un solo objeto, una sola nota, y no varios objetos, en forma determinada y en cuanto tales, si bien los pensamos de manera indeterminada, como ocurre con toda idea universal y común; es decir, p. e., en la idea de hombre no estamos pensando en ningún, hombre determinado (Pedro, Pablo, como tal), sino sólo en cuanto hombre. Del mismo modo, en la noción o idea de "ente" no estamos pensando ninguna cosa, de manera determinada, sino que las pensamos todas, en cuanto "entes". En cuanto a esta idea, los "Escotistas" dicen que es "existente", o la "existencia"; los "Suaristas", por su parte, dicen que es el "ente", en sentido nominal, es decir: Lo que puede existir.

2) La mayoría de los "Tomistas" sostienen que la noción de "ente" es "una", en sentido proporcional, y esta unidad proporcional la explican de la siguiente manera: La noción de "ente" no es "una""simplíciter", sino solo "secundum quid". No es "una" "simplíciter": porque, una vez conocido el "ente", de alguna manera se conocen distintos generos de "entes", incluso en cuanto tales, aunque no de manera clara, si no confusa o semioscura, de forma que, si se establece la definición, o "quasi-definición", de la idea de "ente", no puede expresarse con esta sola nota "lo que puede existir". (o: "aquello cuyo acto es, existir"), sino que necesariamente deben entrar distintos "entes" determinadamente en cuanto tales (Dios, criatura, substancia, accidente). Por tanto, solamente la voz (o término oral) es una, pero no la razón designada por dicha voz, como quiera que a ella responden de modo inmediato, los diversos géneros de "entes".

Sin embargo, la noción de "ente" es "una", "secundum quid", es decir, en un sentido que podemos llamar impropio o, lo que es lo mismo, de modo proporcional: En cuanto que, una vez conocido el "ente", se conocen los diversos géneros de "entes", por supuesto que, en forma determinada, y en cuanto tales, pero no de cualquier, manera, sino liga dos por algún vínculo común, es decir: en cuanto que son semejantes proporcionalmente, o

sea: en cuanto que la esencia de uno se comporta en relación con la existencia del mismo de modo semejante a como la esencia del otro se comporta en relación con la existencia de éste.

Por tanto, el sentido de la predicación o de la aplicación de la noción de "ente" a los diversos "entes" ("Dios es 'ente", "la criatura es 'ente'", no es, como los otros escolásticos ("Escotistas" y "Suaristas") interpretan, con el sentir común: "Dios es alguien que puede existir!', "la criatura es algo que puede existir", sino: "la esencia de Dios se comporta, en relación con la existencia, de modo semejan te a como la esencia de la criatura se comporta respecto de la existencia de la misma criatura": esto es, y no otra cosa, lo que se proclama mediante la voz: "ente".

Esta su propia opinión la suelen ilustrar con el ejemplo de un bosque o de un rebaño divisados a lo lejos; de la misma manera que en tales ejemplos, cada uno de los árboles, o cada una de las ovejas, se divisan como confundidos en medio de toda la masa, y basta acercarse un poco para que se los perciba en su entidad individual, así también en la noción de "ente" son conocidos, por supuesto, muchos "entes", en cuanto: tales y de manera determinada, pero no con claridad, y basta establecer el análisis de dicha noción, o considerarla con mayor 'atención, para que tales 'ferino" sean conocidos con claridad en su propio ser determinado.

La opinión mencionada la establecen, principalmente por dos razones:

1) Porque juzgan que otra unidad no es compatible con la ana logia del "ente", que afirman que es menester conservar por encima de todo;

2) porque (según se verá en la tesis siguiente) la noción de. "ente" es transcendente, de lo que se sigue que, según ellos, _no puede ser "simplíciter" "una".

565.- Nuestra opinión.- Defendemos, con las escuelas '"escotista"y "suarista", que la noción de "ente" es, verdaderamente y "simplíciter", "una", o sea: que, según el modo que se ha explicado en las nociones y en el estado de la cuestión, nosotros estamos en condiciones de abstraer de las cosas todas una noción que conste de esta única nota: "lo que puede existir" (o: "apto para existir"), pero no de otras notas (p. e., Dios, criatura, substancia, accidente...); en otras pala tiras, nosotros, cuando pensamos la noción de "ente", pensamos únicamente esta nota: "lo que puede existir", pero no los diferentes "entes" en sentido determinado, si bien, desde luego, los conocemos indeterminadamente en cuanto "entes" (v. el Escolio 2). Por la misma razón, no admitimos una unidad meramente proporcional, toda vez que no se trata de una unidad verdadera.

La noción a que nos referimos, y de la que afirmamos que la podemos abstraer de las cosas, es -según hemos dicho- el "ente", en sentido nominal: "lo que puede existir".

Damos por supuesto que existir las cosas, o los "entes", si bien, hasta después de que la tesis no haya sido aprobada, no los podemos designar, en sentido reduplicativo, como "entes", lógicamente; es (0 decir, suponemos que existen las cosas que llamamos "entes", que son, además, de diferentes clases o grados de perfección: el "ente increado": el' "ente creado", los "entes" espirituales, los materiales, los vivientes, los no-vivientes...

Damos también por solucionado el "problema crítico".

566.- Prueba de la tesis. 1) (*A partir de la experiencia psicológica*). Es "una" aquella noción que, una vez conocida, no conocemos varios objetos determinadamente y en cuanto tales, sino que sólo conocemos una nota, o un objeto. Es así que esto se verifica con la noción de "ente". Luego, la noción de "ente" es "una".

La Mayor: consta por la definición que se ha dado de la noción de'"uno" (v. las nociones).
La Menor: conforme al testimonio de la experiencia psicológica, una vez que oímos o pronunciamos el nombre de "ente", no pensamos cosas diversas según sus notas propias -es decir, de manera determinada y en cuanto tales (p. e., Dios, la criatura, la substancia, el accidente...), sino únicamente esta nota: "lo que puede existir", "algo", "lo que es apto para la existencia"; de la misma manera, cuando escuchamos o pronunciamos esta voz: "hombre", no nos ponemos a pensar en muchos - hombres determinados (Pedro, Pablo, Andrés, ...), sino en sólo esto: animal racional

2) (*A partir de la exclusión de los modos según los cuales - la noción de "ente" podría contener diversos "entes"*). Si la razón de "lente" contuviera diversos "entes" formalmente en cuanto tales, habría de contenerlos: a) o de manera colectiva; b) o de manera disyuntiva; c) o de manera distributiva; d) o de manera meramente proporcional. Es así que, de ninguna de estas maneras, la noción de "ente" puede contener diversos "entes" formalmente como tales. Luego, la noción de "ente" no contiene diversos "entes" formalmente como tales.

La Mayor: parece suficiente la enumeración de los modos según los cuales la noción de "ente" puede contener diversos "entes"; ni, por otra parte, los adversarios proponen ningún otro modo.

La Menor: a) *No de manera colectiva:* porque, en tal caso, de ninguna cosa podría predicarse la noción de "ente", ya que no puede haber cosa alguna que sea el conjunto de todas.

b) *No de manera disyuntiva:* porque va contra la experiencia de la predicación del ente. En efecto, cuando decimos: "Dios es 'ente'", no pretendemos decir: "Dios es, o "ente a se'", o “ente ab alío". Además, en ese caso, la noción de "ente" sería unívoca; es decir, convendría exactamente de la misma manera de la misma manera el que sean, obien "ente 'a se", o bien "ente 'ah alio'", o bien substancia, o bien accidente. Por la misma necesidad, todas las cosas son uno de los extremos.

c) *No de manera distributiva:* porque si contiene, p. e., a Dios, ya no se puede predicar de la criatura; si contiene a la criatura, ya no puede predicarse de Dios; si contiene la substancia, no puede predicarse del accidente...

d) *No de manera proporcional:* los términos mismos (la esencia creada, la esencia increada, la existencia creada, la existencia increada; la esencia de la substancia, la esencia del accidente...) que se dice que poseen relaciones semejantes,

1) *o son ellos mismos semejantes entre si* (esencia divina = esencia creada; existencia divina existencia creada);

2) *o no son semejantes entre sí.* Es así que, si ocurre lo primero, será posible abstraer de ellos una razón común, como sucede en toda semejanza que existe entre dos términos cualesquiera; razón que no será otra cosa más que la esencia que puede tener existencia; es decir, el "ente", en fin de cuentas, en el cual de ninguna manera se contienen o se

representan las diversas esencias ni las diversas existencias, sino únicamente el binomio esencia-existencia, que constituye el "ente".

Si ocurre lo segundo, tampoco pueden tener relación alguna de semejanza entre si, pues la relación (= ordenación del uno al otro depende, en su totalidad, de la naturaleza de los términos, que, por hipótesis, aquí no son semejantes. Luego, tampoco se dará unidad proporcional, que consiste precisamente en dicha semejanza de las relaciones.

567.- Objeciones.- 1.- Los "entes" se constituyen por la relación de la esencia a la existencia. Es así que esta relación es distinta en las diversas cosas, Luego, a partir de las cosas no es posible abstraer la noción de "ente", que sea verdaderamente "una".

Transmito la Mayor. Distingo la Menor: de forma que todas las cosas se asemejen en que tienen una relación al "ser" o existencia (en que tienen capacidad para existir), Concedo; de lo contrarió, *Niego*

Distingo el Consecuente.

2.- No es verdaderamente "una" aquella noción que incluye, en acto, sus inferiores. Es así que, la noción de "ente" incluye siempre, en acto, sus inferiores. Luego.

Distingo la Mayor que incluye, en acto, sus inferiores, de manera determinada, Concedo; que los incluye, de manera indeterminada *Niego.*

Contradistingo la Menor.

3.- Una noción verdaderamente "una" se predica "in quid incompleta" (v. la Lógica, para esta noción). Es así que la noción de "í te" no se predica "in quid incompleta". Luego, la noción de "ente" no es verdaderamente "una".

Distingo la Mayor: "una", de manera perfecta, *Concedo*; de manera imperfecta, *Niego*.

Distingo el Consecuente: no es "una", de manera perfecta, concedo de manera imperfecta, Niego.

4.- En tanto la noción de "ente" sería verdaderamente "una" n cuanto prescindiera de las diferencias. Es así que la noción de "en e".no puede prescindir de las diferencias. Luego.
Distingo la Mayor: en cuanto prescindiera, de manera imperfecta, Concedo; de manera perfecta, Niego. Contradistingo la Menor.

5.- La precisión se realiza omitiendo mentalmente alguna nota o perfección; Es así que tal omisión no puede darse en la noción de "ente" (porque todo cuanto se omitiese sería también "ente"). Luego, la noción de "ente" no puede ser objeto de precisión, ni siquiera de manera imperfecta (para ésta y para las objeciones siguientes, v. la tesis 21).

Distingo la Mayor: toda precisión, Niego; alguna, Concedo. Distingo el Consecuente.

6.- Prescindir es lo mismo que no conocer. Es así que todo no conocimiento es ausencia en la mente u omisión de algún objeto. Luego la precisión se lleva a cabo mediante la omisión mental de algún objeto.

Distingo la Menor: es la omisión de algún objeto; es decir, de algo que sea pensable, o de algún concepto objetivo, Concedo; de alguna perfección ontológica, Subdistingo: si dicha noción representa un objeto, o constituye una perfección distinta de las demás, Concedo;. si representa sólo el modo determinado de alguna perfección, Niego.

7.- En tanto una cosa no se conoce del modo que es, en cuanto que en el conocimiento que de ella se tiene, se omite alguna nota en que consiste el modo según el cual es. Es así que omitir alguna nota equivale a omitir alguna perfección ontológica. Luego, también el no--conocimiento del modo determinado es omisión mental de alguna perfección ontológica.

Distingo la Menor: en las cosas que no son transcendentes; Concedo; en las que son transcendentes, Niego.

568.- Escolio 1.- La unidad de todas las cosas en el "ente", de que tratamos en la tesis, es evidente que no es física ni real, si-no lógica; es decir, es la conveniencia de las cosas en algún concepto, que es obra de la mente. Es la unidad propia de toda idea universal, o "quasi-universal": en cuanto que tiene fundamento en las cosas, podría decirse la unidad de la noción metafísica de "ente", formal, en sentido reductivo.

569.- Escolio 2.- Una vez probada la tesis, vemos que con la noción de "ente" ocurre lo mismo que con las demás ideas universales; es decir, que en ella no se conoce ninguna diversidad de objetos, en cuanto tal, sino solamente en cuanto "entes" (de la misma manera que en la noción de hombre, no conocemos a Pedro y a Pablo, en cuanto tales, sino sólo en cuanto. hombres). Por tanto, en cuanto a esto, la paridad es perfecta, sin que se pueda basar sobre ello la diferencia esencial que se da (como veremos en las tesis siguientes) entre las nociones de "ente" y otras nociones, sino que deberá basarse sobre otro supuesto. Este hecho (a saber, que en la noción de "ente" no se conozcan los inferiores de manera determinada, sino indeterminada), puede expresarse (al igual que en las otras nociones universales) con la siguiente fórmula: la noción de "ente" contiene los inferiores, no en acto, sino en potencia. En las tesis siguientes veremos si, además, cabe la posibilidad de que se diga que contiene los inferiores también en acto.

También en este sentido es decir, en cuanto que en la noción de "Ente" no se conoce diversidad alguna de objetos, podría decirse - que su unidad es perfecta (puesto que en ella se da casi una perfecta solidad o unicidad del objeto conocido); con todo, para evitar las confusiones a que ello podría dar lugar, es mejor prescindir de dicha fórmula.

570.- Escolio 3.- Si la fórmula que suele utilizarse: El "en te" no contiene los inferiores (o las diferencias) como tales, sino solo en cuanto "entes", significa que en la noción de "ente" no se conocen los inferiores o las diferencias, como tales, sino sólo en cuanto "entes", en tal caso hay que admitirla, toda vez que no expresa más que una cosa absolutamente cierta, y que no es más que esta misma tesis nuestra, ya probada. En la tesis tercera veremos si puede tener otros sentidos según los cuales no deba ser admitida.

TESIS 20.*- La noción de "ente" transciende, formal y total-mente, todas las cosas, incluidas las últimas diferencias.*

571.- Nexo.- Procedemos ahora a comparar o contrastar la noción de "ente" que ha hemos encontrado-en la tesis anterior, compro-bando que es verdaderamente "una" con las mismas cosas o con los inferiores de que se ha tomado por vía de abstracción. De

esta comparación o contraste, quedará patente una propiedad que viene a determinar la naturaleza de su unidad y su relación con los inferiores.

572.- Nociones. Transcendente:

a) En la filosofía moderna: el "Ente", que se halla por encima y fuera de los otros "entes"; es decir, Dios.

b) Para Kant: Lo que no es objeto de experiencia inmediata; es equivalente a metafísico.
c) En la filosofía escolástica;

573.- *Transcendente, en sentido material:* La noción que se identifica realmente con otra. Por tanto, puede predicarse de ella, en, sentido idéntico. Así, animal transciende materialmente a racional

Transcendente, en sentido formal: La noción que queda incluida esencialmente en otra; es decir, que pertenece a su esencia como una nota constitutiva de la misma. Por tanto, ha de entrar en su definición, ya sea explícita y directamente (si la definición se da completa), ya sea implícita e indirectamente (si se da sólo mediante el género próximo y la diferencia especifica), y se predica formalmente. Así, animal transciende formalmente a hombre, viviente transciende formalmente a animal y a hombre, y substancia transciende de la misma manera a viviente, a animal y a hombre. Y así, decimos: hombre es substancia, viviente y animal.

Transcendente, en sentido formal y total: La noción que transciende a otra de tal manera, que en esta última no se encuentra ninguna otra naturaleza o perfección, excepto la que se contiene o se significa por la misma noción transcendente. Así, extensión transciende a extensión tridimensional, de forma que en ésta última no se encuentra nada fuera de la extensión, o que no sea extensión. Por el contrario, animal no transciende totalmente a hombre, puesto que en hombre, además de animalidad, hay racionalidad.

574.- Todas las cosas: Se entiende todas las cosas que existen o pueden existir. Por tanto, no hablamos de los entes de razón.

575.- Las diferencias del "ente": Aquello que, según nuestro modo de concebir, determina al "ente" para que sea "tal" ente determinado; p. e., Dios, hombre, árbol, Pedro; del mismo modo que diferencia, respecto de animal, es aquello que, a nuestro modo de concebir, determina a animal para que sea "tal" animal determinado; p. e., bestia.

576.- Diferencias últimas del "ente": Son aquellas diferencias que determinan al "ente" para constituir los géneros supremos.

577.- Supremos géneros del "ente": Son las clases o tipos más allá de los cuales no hay ya ningún otro género o "quasi-género" superior, excepto el "ente", porque, ya no existe otra semejanza entre los mismos fuera de aquella en que consiste el "ente"; son, por tanto, divisiones inmediatas del "ente": "Ente 'a se'" (Dios), "ente 'ab alio'" (criatura), "ente 'per se" (substancia), "ente 'in alio'" (accidente):.,

Son además, divisiones adecuadas del "ente", si bien por un capitulo distinto; porque, todo lo que es, o es "Ente 'a se", o "ente 'ab apio'", o "ente 'per se", o "ente 'in alío".

Las diferencias de dichos géneros supremos se llaman, como acabamos de ver, "a se", "ab alío", "per se" e "in alio", o en abstracto, "aseidad", "abaliedad", "perseidad" e "inaliedad". Reciben también el nombre de modo, que tal vez resulta más apropiado (v. la tesis siguiente).

578.- Estado de la cuestión.- La cuestión que vamos a estudiar es si la noción de "ente", cuya existencia y unidad procuramos --asentar en la tesis primera, es transcendente, en sentido-formal, o en otras palabras, si se predica formalmente de todas las cosas y diferencias.

a) Hemos de empezar por reconocer que, ya a partir de la prueba de la unidad de dicha noción, aparece con toda claridad que es transcendente respecto de todas las cosas singulares (es decir, individuos), así como de las especies o géneros (entidades que, en una palabra, podrían denominarse "entes completos", por contraposición a las diferencias "entes incompletos"). Pues la noción es una en la misma medida -según se ha visto- en que todas las cosas convienen en el hecho de que pueden existir; es decir, en el hecho de que en todos se verifica la noción de "ente", o, en una palabra, en el hecho de son "ente"; es decir, en definitiva, en que el "ente" se predica esencialmente de ellas, o las transciende. Sin embargo, como fácilmente se echa de ver, no cabe hablar de transcendencia, en cuanto tal (de conveniencia de "una noción" a muchos) si no es después de haberse probado la existencia de esta noción "una". Por tanto, esta transcendencia de la noción de "ente", respecto de todas las cosas completas, no ofrece ninguna dificultad especial siendo admitida por todos.

b) Por todas estas razones, la cuestión se propone más bien acerca de las diferencias ("entes" incompletos), por las cuales la noción de "ente" se concibe que queda determinada a "tal".ente, en particular (p. e., Dios, hombre, viviente, substancia, piedra...).

Pues, respecto de tales diferencias, surge ya una dificultad: Si, en verdad, son transcendidas por el "ente", resulta que ellas: mismas son también "ente"; pero, entonces ¿de qué manera ha podido llevarse a cabo la abstracción o precisión del "ente"?: En efecto, toda precisión o abstracción en tanto puede hacerse, en cuanto que una noción es considerada, o tomada por la mente (p. e., la noción de animal) sin que otras se consideren, o dejadas éstas mentalmente a un lado (p. e., racional); a saber, aquellas nociones que se distinguen, de alguna manera, mentalmente, de la noción en cuestión, y que, por tanto, no son ella misma (formalmente). Pero, en el caso que aquí nos ocupa, nos encontraríamos con las mismas diferencias de las cuales habría que hacer la precisión de ser "ente"; por tanto, parecería que no puede/verificarse la abstracción o precisión del "ente"; de lo contrario, el "ente" habría de prescindir de sí mismo.

Ahora bien, si dichas diferencias no son transcendidas por el "ente"; en otros términos, si no son "ente", entonces, ¿cómo van a poder diversificar al "ente", siendo así que no son nada?. .

Pero si son "ente" y algo más, o algo al margen del "ente", esto que estuviera "al margen del ante", sería algo ajeno, al "ente"; es decir, "no-ente", y otra vez nos encontraríamos con que el "no-ente" puede servir para establecer diferencias.

De lo dicho se sigue, por tanto, que la unidad y abstracción de la noción de "ente" no son compatibles con la transcendencia respecto de las diferencias: si se admite la transcendencia, entonces parece ría imposible la abstracción de la noción de "ente", así como su unidad, y en consecuencia, permanece sola la multiplicidad (v. la introducción);

si, en cambio, se elimina la transcendencia, queda, desde luego, la unidad, pero una unidad absoluta y perfecta, toda vez que el principio di versificador (la diferencia) queda reducido a la nada.

579.- Opiniones.- A) *La opinión común en la escolástica* sostiene que la noción de "ente" transciende formalmente todas las cosas, tanto las que se dicen completas, como las incompletas; por tanto, transciende tanto las que solemos llamar cosas, "simplíciter" (principalmente. te, los individuos, pero también las especies y los géneros), como..<las que pueden llamarse "elementos de las cosas"; es decir, las diferencias por las cuales "tal" ente se constituye. Todas estas entidades son transcendidas por el "ente"; es decir, son "ente", no sólo en cuanto que realmente se identifican con el "ente" (transcendencia puramente material), sino también porque en el concepto y definición de las mismas: interviene el "ente", de manera que de todas ellas puede predicarse: "esto (p. e., "a se", "per se", "in alío") es "ente".

B) *Los "escotistas"* dicen que el "ente" transciende formalmente los "entes" completos (p. e., Dios, la criatura, la substancia, el accidente, viviente, cuerpo,...), pero no las diferencias, ("entes", incompletos), tanto si se trata de aquellas ponlas cuales el "ente" queda determinado a los géneros supremos ("a se", "ab alio", "per se", "in alío" = que ellos llaman modos), como si se trata de las demás (p. e, la racionalidad, la irracionalidad, la sensitividad, la Petreidad.. Éstas no son "ente" formalmente (= no se definen por el "ente"), sino sólo materialmente, o en sentido real o idéntico; es decir, en cuanto que realmente se hallan identificadas con aquello que formalmente es "ente" ("a se", con Dios; "ab alío", con la criatura; la racionalidad, con el alma). Ni tampoco se puede decir que no son nada, en absoluto,, sine que son aquello por lo que el "ente" es "tal", son elementos del "ente!"; "ente 'quo'", no "ente 'quod'"; "ente, en sentido incompleto, no completo": "No deben tenerse por "entes", en sentido quidditativo, sino por pertenecientes al "ente", en sentido denominativo" (Mastrio). Las razones por ellos aducidas, pueden verse en la obj. 6.

580.- Nuestra opinión.- Con la opinión común en la escolástica, defendemos que la noción de "ente" es transcendente (no sólo materialmente, sino también) formalmente, con respecto a todas las cosas y a todas las diferencias, sean cuales fueren. Sin embargo, tanto en atención a los argumentos de los Escotistas, como por la utilidad que reporta para la cuestión de la analogía, consideramos, de manera especial,'las diferencias últimas; a saber, aquellas por las que la noción de "ente" se determina a los géneros supremos ("a se", "ab alío", "per se, "in ano").

Añadimos, sin embargo, la noción de "ente" transcendente (formal y) totalmente; es decir, en las cosas y en las diferencias no se encuentra nada que no sea "ente"; en otras palabras: no son "ente" y algo más o al margen del "ente", sea total y solamente "ente", si bien de manera determinada.

Esto no ocurre en la mayor parte de las nociones transcendentales, pues, p. e., animal transciende formalmente a hombre, pero no - por ello hombre es sólo animal, sino que es animal y racional.

581.- Prueba de la tesis.- 1ª parte.- La noción de "ente" transciende, formal, y totalmente, todas las cosas.

a) Las transciende formalmente: Transciende formalmente todas las cosas aquella noción que interviene en la esencia de todas las cosas. Es así que tal es la noción de "ente".

Luego,'la noción de "ente" transciende formalmente todas las cosas.

La Mayor: consta por la definición de noción transcendente formalmente.

La Menor: todas las cosas, al menos y, como mínimo, son algo; de lo contrario, ni siquiera serían (cosas).

Todas las cosas precisamente se denominan cosas (por contra-posición a los "entes" de razón), porque existen o pueden existir. Es así que "lo que existe o puede existir" es precisamente "ente". Luego, son "ente". Luego, "ente" interviene en la esencia de dichas cosas.

b) Las transciende (formal y) totalmente. Todo lo que hay en las diferencias, es "ente"; en efecto, nada puede haber en ellas que no sea "ente", de una u otra manera, pero, al fin y al cabo, "ente": no puede haber "ente" y algo más, o al margen del "ente", puesto que todo lo que es al margen del "ente", es pura "nada", y no puede servir para establecer diferencias.

583.- Objeciones.- 1.- No existe ninguna repugnancia en el - concepto de "ente 'quo", si, de hecho, se dan muchas entidades que son "ente 'quo'". Es así que, de hecho, sedan muchas entidades que son "ente 'quo'". Luego.

Distingo la Mayor: si, de hecho, se dan muchas entidades que son "ente 'quo"; es decir, "ente" incompleto, Niego; "ente", de manera incompleta (= que no llega ni siquiera a ser "ente"), Concedo.

Contradistingo la Menor: el "ente 'quo'" es un elemento o par te del "ente" completo; ahora bien, para ello debe ser (al menos) "ente", porque, si no es (ente), no es de ninguna manera, ni como "ente 'quod'",ni como "ente 'quo": ha de ser, pues, "ente", en sentido verdadero y, completo (o sea, cumple la definición de "ente": lo que puede existir); sin embargo, como quiera que es parte de otro "ente" completo por ello se dice "ente 'quo", es decir, "ente incompleto".

2.- La esencia física de la cosa creada, la potencia subjetiva, y la materia prima son "ente 'quo'". Es así que dichas entidades, son "ente", de manera incompleta. Luego, se dan algunas entidades que son "ente 'quo", en el sentido de "ente", de manera incompleta.

Transmito la Mayor. Niego la Menor: esto lo afirma únicamente la escuela "tomista"; por tanto, a ella sola le afecta esta dificultad (v. lo expuesto acerca de la distinción entre la esencia y la" existencia).

3.- La substancia difiere del accidente. Es así que no puede diferir en la razón formal de "ente". Luego, habrá de ser en alguna otra formalidad (es decir, diferencia "per se"),, que no sea "ente".

Concedo la Mayor.

1) Niego la Menor. V. la tesis sobre la analogía: en la misma razón de "ente", la substancia y el accidente convienen de manera imperfecta; es decir, en la misma medida que convienen, difieren.

2) Distingo la Menor: conocida la razón formal del "ente", no conocemos la diferencia entre la substancia y el accidente, Concedo --(v. la tesis primera); no existe (es decir, de verdad dicha noción-no conviene, de manera, a la vez, la misma y distinta, a la substancia y al accidente), Niego.

4.- El límite del "ente" no, puede ser "ente". Es así que los modos, o diferencias, son límite del "ente". Luego.

Distingo la Mayor: límite meramente negativo, Concedo; positivo, Niego. La "perseidad", p. .e., no es meramente aquello por que la substancia no es accidente, sino que es algo positivo que_ constituye a la substancia como tal, y en virtud de lo cual, precisamente dicho "en te" niega que sea accidente.

5.- La "perseidad" no se define por el "ente", en recto'. Es así que, si quedara transcendida formalmente por el "ente", debería definirse por el "ente", en recto. Luego.

La Mayor: en efecto, se define como: "la determinación del "ente" para la substancia".

Distingo la Mayor: no queda definida por el "ente", en recto, de manera inmediata, Concedo; de manera mediata, Niego: pues dicha de-terminación, al fin y al cabo, es "ente".

6.- Las diferencias se distinguen entre sí. Luego, o convienen entre sí en la razón de "ente", o no convienen; si no convienen, no son "ente"; si convienen: luego (puesto que, a la vez, difieren) de be buscarse, y ha de haber alguna razón por la cual difieran: si esta razón no es "ente", ya tenemos lo que se pretende (a saber, que se da una razón la diferencia, que no es "ente"); si dicha razón es "ente", de nuevo tenemos lo que conviene en ella, y por tanto, tendremos que buscar otra vez alguna otra razón por la cual difieran, y así hasta el infinito...; Luego, habremos de detenernos en algún elemento que no sea "ente", y en el que, en consecuencia, difieran puramente sin convenir en nada.

Respuesta. 1) Retorciendo el argumento: en efecto, dicha diferencia, por más que sea la última y por muy elemental que sea, con-vendrá con las otras en el hecho de que es diferencia, mientras que difiere en que es tal diferencia. Luego, habrá que buscar un doble elemento: uno, por el cual convengan, y otro por el que difieran. Este elemento por el que difieren, conviene con los demás en que es elemento diferenciador, y difiere en que es tal; por tanto, de él habrá que buscar otro doble elemento, y así se abre un proceso infinito...

Respuesta. *2)* Niego que, si convienen en la misma medida en que difieren, deba haber una razón por la que difieran distinta de la razón por la que convienen, pues una simplicísima diferencia puede por sí misma convenir con otra y diferir de ella (v. la tesis de la analogía),

7.- O la substancia y el accidente son únicamente "ente", o son "ente" y algo más. Es así que, en el primer caso, la substancia y el accidente no difieren; en el segundo, la substancia y el accidente poseen algo que no es formalmente "ente". Luego.

Respuesta 1) Admito la disyuntiva, y elijo el primer miembro: "son únicamente "ente", y Distingo: son únicamente "ente",. no san más que "ente"; en sentido indeterminado, Niego; en sentido determinado, Concedo.

Respuesta 2) Elijo el segundo miembro: "son 'ente' y algo más", y Distingo: son "ente" y algo más, en sentido metafísico (como - una naturaleza diversa), Niego; en sentido lógico (la misma naturaleza mas determinada), Concedo..

8.- Nada puede agregarse o sobrevenir a sí mismo. Es así que la perseidad sobreviene al "ente". Luego, la perseidad no es "ente".

Distingo la Menor: en sentido propio; es decir, en sentido - físico o metafísico, Concedo; en sentido impropio; es decir, en sentido lógico (= como mayor determinación del mismo), Niego.

9.- Si las diferencias fueran "ente", no añadirían nada por encima del "ente"; es decir, no servirían para determinar el "ente".Es así que añaden algo por encima del "ente"; es decir, determinan el "ente". Luego.

Distingo la Mayor: no añadirían nada a modo de naturaleza distinta o extraña, Concedo; a modo de una mayor determinación del mismo "ente", Niego.

10.- Una vez admitida la transcendencia del "ente", la "perseidad" es formalmente "ente" y la "inaleidad" es también formalmente "ente". Es así que, en tal caso, la "perseidad" no difiere de la "inaliedad" Luego.

Distingo la Mayor: La "perseidad" es "algún" ente, Concedo; es el "ente", como tal, Niego.

11.- La razón de "ente" y la razón de última diferencia se comportan entre sí como parte determinable y parte determinante, de las cuales se compone el "ente" completo. Es así que la parte determinable no debe transcender la parte determinante. Luego.

Distingo la Mayor: se comportan entre sí como partes propiamente tales, Niego; como partes impropiamente tales, Concedo.

12.- Si las diferencias últimas incluyesen el "ente", entonces dirían, por una parte, la perfección del "ente", en que dichas entidades convienen, y la perfección última en que las mismas entidades -, se diferencian. Es así que, en tal caso, no serían últimas. Luego, no incluyen el "ente".

La Menor: pues entonces podrían resolverse en los dos conceptos expresados (aquello en que las entidades convienen, y aquello otro en que se diferencian).

Distingo la Mayor: dirían la perfección del "ente" y la perfección última, como dos conceptos adecuadamente distintos, Niego; como concepto indeterminado y determinado de una misma realidad o perfección, Concedo.

13.- Lo que es causa de semejanza, no puede ser causa de de-semejanza. Es así que el "ente" es causa de semejanza. Luego, no puede... ser causa de desemejanza, es decir, diferencia.

Distingo la Mayor: lo que es causa desemejanza perfecta, no puede ser causa de desemejanza, Concedo; lo que es causa de semejanza imperfecta, no puede ser causa de desemejanza, Subdistingo: bajo el mismo aspecto según el cual es causa de la semejanza, Concedo; bajo un aspecto distinto, Niego.

584.- Escolio 1.- A menudo, la noción de "ente" se dice, "simplíciter", transcendente o transcendental, sin añadir para nada la pa-labra formalmente, ni que sea transcendente, respecto de todas las cosas (como hemos hecho nosotros en la tesis); ahora bien, se pretende dar a entender lo mismo que con la siguiente fórmula más desarrollada: se precisa esencialmente de todas las cosas. Pero, en tal caso, es cosa clara que no puedan denominarse transcendentes aquellas nociones que, aunque se prediquen esencialmente de algunas cosas, o incluso de muchas, sin embargo, no se predican de todas, como son todas las nociones universales, al margen del "ente", y las que son citadas más abajo (al contrario de lo que se hace en las Nociones, v.n. 573).

585.- Escolio 2.- Por la misma razón por que se ha probado la transcendencia del "ente", puede probarse igualmente la transcendencia de estas nociones: "cosa" y "algo",: pues son términos sinónimos. Por otra parte, en la tesis de las propiedades del "ente", se prueba - que todo "ente" es uno, verdadero y bueno, y por tanto, dichos términos tienen la misma extensión que "ente", y se predican de todas las cosas; es decir, son también "transcendentes" o "transcendentales". Por ello, los "transcendentes" o "transcendentales" se consideran en número de seis: "ente", "cosa", "algo", "uno", "verdadero", "bueno".

586.- Escolio 3.- Como consecuencia de la tesis probada, la noción de "ente" es de tal naturaleza, que se tornan o son, sin más, - inferiores suyos, no sólo las cosas completas, sino también las diferencias de las cuales prescinde.

587.- Escolio 4.- Otra consecuencia es que la noción de "ente" se incluye en la comprehensión de cualquier objeto conocido; por - ello, el "ente" es el objeto adecuado del entendimiento, como se afirma en Psicología. En el mismo sentido, puede decirse que el "ente" se conoce en cualquier objeto conocido, incluso en el primero, es decir, en cuanto que se incluye en la comprehensión del mismo; lo que no significa que, en cualquier conocimiento se conozca la nota o noción abstracta "ente", si no se prueba por otro capítulo.

588.- Escolio 5.- Las diferencias últimas según los 'Escotistas". Los "Escotistas" toman en un sentido nuevo esté término: diferencia última. Afirman ellos que cualquier diferencia puede considerarse de dos maneras: como "no última", y como "última".

Diferencia "no última" es aquella diferencia que puede resol verse en varios conceptos y que puede ser ulteriormente determinada mediante otras diferencias, puesto que supone por la cosa por la cual se toma. Así, "racional", si supone por alma, es diferencia "no última", y le convienen todos los predicados que convienen a la misma alma, y por tanto, también el de "ente": así pues, puede resolverse en dichos predicados, y así es "no última"; como se ve fácilmente, de ella se predica "ente" en sentido idéntico (aunque no formalmente), en cuanto qué se identifica realmente con aquello que es "ente" (formalmente); es decir, el alma.

Mientras que diferencia "última" es aquella que no puede resolverse en varios conceptos, ya que no supone por la cosa por la cual se toma, sino por ella misma, en abstracto. Así, la misma diferencia, "racional", tomada, no por el alma, sino por aquel grado metafísico por el cual "animal" se contrae a "hombre". Esta diferencia, como ya hemos explicado, no puede resolverse en varios conceptos; por tanto, tampoco en el concepto de "ente"; es decir, no es "ente".

Esta explicación, en último término, equivale a la que damos en la exposición de la opinión "escotista", pues viene a decir que las diferencias, en sentido idéntico, son "ente", aunque no formalmente: - por lo cual, de ella podemos prescindir en la misma tesis.

Por lo demás, no es claro el pensamiento de los "Escotistas", ni existe entre ellos completa uniformidad. Es posible que estén afirmando algo verdadero (es decir, que las diferencias son "entes" incompletos, parciales, no: "ente", en sentido incompleto), pero sirviéndose de fórmulas que dejan mucho que desear en cuanto a la claridad, por más que algunos argumentos que ellos aducen, parecen insinuar algo más; a saber, que las diferencias no son "ente", del modo explicado en la tesis (v. la obj. 6).

TESIS 21.- ***Como consecuencia, la noción de "ente" se obtiene mediante abstracción imperfecta; por lo cual, es "una" en sentido imperfecto se contrae, no por composición metafísica sino por composición lógica; es decir, por mayor expresión de la misma realidad conocida de manera indeterminada.***

589.- Nexo.- Después de haber sido probada la transcendencia del "ente" respecto de las diferencias, podría parecer que se crea un peligro contra la unidad de la noción de "ente", que, por lo demás, ya ha sido probada. En efecto, ésta debe obtenerse mediante abstracción o precisión de las diferencias; ahora bien, no se ve claro de qué manera el "ente" puede prescindir del "ente". Por ello, conviene considerar en qué forma pueden componerse estas dos verdades: la unidad y la transcendencia de la noción de "ente". El logro principal de tal consideración será determinar la naturaleza de la abstracción y de la unidad que son propias de la noción de "ente": lo cual resultará de la mayor importancia con vistas a establecer la solución final del problema sobré lo Uno y lo Múltiple, que es la analogía.

590. Nociones.- "Abstracción" o "Precisión" es el conocimiento de una cosa o entidad, sin que se conozca lo que con ella realmente se identifica. Así, el conocimiento de "hombre", sin conocer su individuación, o el conocimiento de "animal", sin conocer "racional".

Puede ser:

1) *Formal:* si no existe fundamento en la cosa; o sea, con ella se hace o tiene lugar la distinción "de razón raciocinante". Así, por ejemplo, si en un tabique, separamos, prescindiendo, la razón de tabique de la razón de pared".

2) *Objetiva:* si existe fundamento en la cosa; en otras palabras, la cosa misma equivale a varias perfecciones que pueden ser concebidas mediante conceptos de alguna forma distintos; con ella tiene lugar la distinción "de razón raciocinada". Y puede ser:

a) *perfecta:* si en la razón abstracta o precisa no se conocen de ninguna manera las otras razones de que se prescinde. Así, por ejemplo, la abstracción o precisión que hace "animal" respecto de "racional", u "hombre" respecto de la "Petreidad";

b) *imperfecta:* si en la razón abstracta o precisa, de alguna manera se conocen las otras razones de las cuales se prescinde, y esto:

α) *ya sea de manera, formal implícita;* es decir,, en cuanto tales, pero no exactamente: así, una vez conocida la. sabiduría divina, se conoce formalmente, aunque no lo advierta expresamente, la justicia divina, puesto que la concibo como divina, y consiguientemente,

como infinita; es, decir, como conteniendo en sí todas las perfecciones, y por tanto, también la justicia;

β) *ya sea, de manera no formal* (= en cuanto tales) implícita, sino de manera indeterminada; es decir, bajo aquella razón que - ha sido abstraída. Así, la extensión tridimensional se conoce en la noción abstracta de extensión, como extensión; "per se", se conoce como "ente", en la noción abstracta de "ente" (según lo que hay que probar en la tesis)

3) *Mutua:* aquella abstracción en qué una noción prescinde de otra, y ésta, a su vez, de aquélla. Así, la abstracción o precisión entre "animal" y "racional": pues en la noción/de "animal" de ninguna manera se contiene "racional", y a su vez, en el concepto de "racional" de ninguna manera se contiene "animal". Es, por tanto, perfecta.

4) *No mutua:* aquella abstracción en que una noción prescinde de otra, pero ésta, a su vez, no prescinde de aquélla. Así, la abstracción o precisión entre "animal" y "hombre". En efecto, "animal" prescinde de "hombre", pero "hombre" no prescinde de "animal", sino que lo contiene dentro de su concepto, puesto que es animal. Por tanto, se da entre aquellas nociones de las cuales una transciende a la otra.

Puede ser: perfecta e imperfecta.

a) *Perfecta:* si supone otra precisión mutua. Tal es la precisión no mutua que existe entre "animal" y "hombre"; en efecto, "animal" prescinde de "hombre" (aunque "hombre" no pueda prescindir de "animal"; de aquí que la precisión sea no mutua), porque en "hombre" existe alguna otra entidad más que "animal"; a saber, "racional", entre el cual y "animal" existe precisión mutua. Luego, la precisión no mutua entre "animal" (género} y "hombre" (especie) supone la precisión mutua entre animal (género) y racional (diferencia específica).

b) *Imperfecta: si* no supone otra precisión mutua. Tal es la precisión no mutua que se da entre la extensión y la extensión "trimetral" (o "de 3 metros") es precisión no mutua, porque la extensión ---prescinde de la extensión, pero la extensión "trimetral" no prescinde de la extensión. Ahora bien, esta precisión no supone otra precisión mutua: porque la extensión prescinde de la extensión "trimetral", no por la razón de que en la extensión "trimetral" haya alguna otra cosa además de la extensión -la cual cosa prescindiría de la extensión, de la misma manera que "racional" prescinde de "animal", puesto que la misma "trimetralidad" es extensión. Del mismo modo según hemos de pro bar-, entre "per se" y "ente" existe precisión no mutua imperfecta.

Se da entre las nociones, de las cuales, una transciende a la otra formal y totalmente.

5) *Total:* es la abstracción o precisión mediante la cual una noción superior (especie, género) se abstrae de los inferiores: "Hombre" se abstrae de Pedro y de Pablo, y "animal" se abstrae de "hombre" y de "bestia". Se llama total, porque, mediante ella, se abstrae el todo potencial (la noción universal o quasi-universal) de sus partes subjetivas (inferiores).

6) *Formal:* a) es la abstracción o precisión en que la forma, ya sea física, ya metafísica, se abstrae de la materia, o de aquel elemento que se comporta a manera de materia: así, el círculo se abstrae de la materia en la que existe (y que puede ser, madera, hierro);

b) es aquella en que se abstrae una forma, o perfección, o - aspecto del objeto, de otra perteneciente al mismo objeto. Así, la abstracción o precisión entre "animal" y "racional" en el hombre; la precisión entre los atributos divinos; entre la espiritualidad y la inmortalidad.

591.- *La unidad* de alguna noción depende de su abstracción, y por consiguiente, podemos distinguir dos clases: perfecta e imperfecta.

Noción perfectamente una es aquella que se obtiene por abstracción o precisión perfecta; por tanto, aquella en la cual de ningún modo se conocen las razones de las cuales se abstrae. Así, "hombre" y "animal".

Noción imperfectamente una es aquella que se obtiene por abstracción o precisión imperfecta; por tanto, aquella en que se conocen, de alguna manera, las razones de las que se abstrae. Así, según lo que probaremos en la tesis, la noción de "ente", en que de alguna manera, se conocen las mismas diferencias de las cuales se abstrae.

592.- *Contracción.-* Es justamente la operación inversa a la abstracción o precisión: por ella, la mente determina alguna noción abstracta disminuyendo su extensión, añadiendo aquellas razones de las cuales se había hecho la precisión o abstracción. Así, la noción abstracta de "animal" se determina añadiéndole la diferencia "racional', de - la que se había abstraído. Se denomina "contracción", porque, mediante ella, se disminuye la extensión de la noción abstracta, y se reduce para significar alguna noción más particular.

Así, "animal", mediante la contracción de la diferencia "racional", se limita a "hombre", y ya no es "bestia"; igualmente, "substancia", mediante la contracción de la diferencia "corporeidad", se limita a los "cuerpos".

Por tanto, como es la abstracción, así es la contracción, y tantas son las especies o divisiones de la contracción cuantas son las de la abstracción.

De aquí, la contracción se divide en dos clases principales:

1) *Contracción que corresponde a la abstracción o precisión perfecta.*

2) *Contracción que corresponde a la abstracción o precisión imperfecta.*

La contracción que corresponde a la abstracción perfecta: se denomina composición metafísica, o contracción mediante composición metafísica: aquella en que la razón que contrae (o diferencia), y la razón contraída prescinden mutuamente la una de la otra; o. en otras palabras: aquella en que la razón que contrae (o diferencia), y la razón. Contraída, prescinden mutuamente la una de la otra; o en otras palabras: aquella en que la razón que contrae, no incluye en sí la razón contraída, es una naturaleza o perfección totalmente distinta o extraña (según la razón) a ella, y no es transcendida por la misma; así, la contracción de "animal" mediante "racional". Entonces, la razón que contrae se denomina, en sentido propio, "diferencia", y la razón contraída, genero".

La contracción que corresponde a la abstracción imperfecta: se denomina composición lógica, o contracción mediante composición lógica: aquella en que la razón que contrae y la razón contraída prescinden la una de la otra con precisión no mutua imperfecta (es decir, en que la razón que contrae no es una perfección o naturaleza extraña a la razón contraída, sino que es ella misma, sólo que más determinada, o un modo de ,comportarse

de la misma: es decir, es transcendida por ella misma). Así, la contracción de la extensión a una extensión de 3 metros, pues "3 metros" o "trimetralidad" no es una perfección o naturaleza extraña a la "extensión", sino que es la misma "extensión" más determinada. Entonces, la razón que contrae propiamente se llama (no "diferencia", sino) "modo".

También se denomina contracción mediante una expresión mayor en el sentido que posteriormente indicaremos (v. Escolio 2).

593.- Estado de la cuestión.- Como ya hemos afirmado al comienzo de esta tesis, y afirmamos también en la tesis anterior, una vez puesta la transcendencia del "ente" respecto de las diferencias, se plantea un nuevo problema, a saber: cómo es posible, entonces, la abstracción de la noción de "ente", y por consiguiente, cómo puede ser -- "una" la noción de "ente". En efecto, toda abstracción o precisión supone (o hace) alguna distinción de razón entre la razón abstracta o precisa, y las otras de las cuales se abstrae; de lo contrario, una vez considerada o asumida mentalmente ella misma, también las otras quedarían consideradas o asumidas, al ser lo mismo, y por tanto, no tendría lugar precisión alguna; ahora bien, como consecuencia de la transcendencia (formal y total) del "ente" respecto de las diferencias, éstas son "ente", y además, lo son totalmente en su totalidad y por tanto, una vez considerado o asumido mentalmente el "ente", también ellas deberían ser consideradas o asumidas. En otras palabras: el "ente" no puede prescindir de las diferencias, porque esto equivaldría a prescindir de sí mismo (v. la/tesis anterior).

Por eso, la transcendencia del "ente" parecería perjudicar a la unidad propia de la noción de "ente". Pero, como quiera que ya en - otros lugares, hemos probado las dos verdades: tanto la unidad (en la tesis primera), como la transcendencia (en la tesis segunda), sólo nos corresponde explicar de qué manera estas, dos verdades pueden mutuamente conciliarse, lo que pondremos de manifiesto si declaramos la naturaleza de la unidad que es propia del concepto de "ente".

Así pues, la cuestión que se propone en la tesis es la siguiente:

"De qué clase es la abstracción mediante la cual se obtiene el concepto de "ente"", y por consiguiente, "De qué clase es la unidad que es propia del concepto de 'ente'".

594.- Opiniones.- Los "escolásticos", en razón principalmente, de esta antinomia, se dividieron en opiniones opuestas, en toda la cuestión del concepto de "ente".

A) Los unos juzgan que, verdaderamente, la transcendencia es incompatible con la unidad, y por ello retienen una de las dos, rechazada la otra. Así, los "Escotistas" retienen la unidad, y niegan la transcendencia, los "Tomistas", en cambio, niegan la unidad con el fin de - salvar la transcendencia.

En un esquema, ambas opiniones podrían reflejarse de la siguiente manera:

La noción de "ente" no puede ser, a la vez, una y transcendente	a) Es así que es "una". Luego no es "transcendente": "Escotistas". b) Es así que es "transcendente" Luego no es "una": "Tomistas".

De este modo; resuelven la antinomia, o más bien, la suprimen, al suprimir una de las dos verdades que la crean.

Y a la cuestión propuesta en la tesis responden así:

Los "Escotistas": La abstracción y la unidad del concepto de "ente" son perfectas (como quiera que no existe transcendencia alguna que pueda impedirlo). Por consiguiente, la contracción se produce mediante composición metafísica (v. las nociones).

Los "Tomistas": La abstracción del concepto de "ente" no es propiamente abstracción (= es abstracción impropia), y su unidad no es estrictamente unidad, sino que lo es sólo "secundum quid" (como ya vimos en la tesis 19). Por consiguiente, la contracción se efectúa median te una expresión mayor; es decir, mediante una mayor declaración o, un conocimiento más claro de aquellos elementos (las diferencias) que ya, en cuanto tales, en su ser propio, se hallaban englobados en el conce2 to de "ente", si bien de manera obscura.

595.- B) La otra opinión juzga que la transcendencia es compatible con la unidad: así, Suárez, y su escuela. Resuelve, pues, la antinómia introduciendo la noción de "abstracción imperfecta", y de "unidad igualmente imperfecta". Según él, la transcendencia, desde luego, sigue siendo incompatible con la unidad perfecta, pero es perfecta mente compatible con la unidad imperfecta.

Su opinión se contiene en los siguientes puntos:

1) La noción de "ente" transciende formal y totalmente (incluso) las mismas diferencias; es decir, las diferencias son totalmente "ente"; por consiguiente, conocida la noción de "ente", se conocen las diferencias, y ello, de manera total, porque totalmente son "ente".

2) Pero no se conocen de manera determinada, sino indeterminada; o sea:

a) no se conocen como tales, formalmente (ni de manera explícita, ni implícita; ni clara, ni obscura),

b) sino sólo en cuanto "entes"; es decir: la única nota o aspecto (contenido) que termina el conocimiento de la mente es el siguiente: "ente"; pero no: "tal" o "cual" ente (Dios, la criatura, la "aseidad”, abalizad”…);

3) A este modo de conocer no se opone la transcendencia formal y total. Puesto que ésta reclama que se conozca en la noción de "en te" todo lo que es "ente", pero no que se conozca de la manera en que lo es; es decir, de manera determinada.

4) Más aún, esto (el que se conozca todo el objeto, sin omitir nada de él, aunque no de la manera en que lo es) solamente es posible en la noción transcendente totalmente, y no en las otras.

En efecto: en las otras nociones que no son transcendentes - totalmente (p. e., "animal") en tanto no se conoce de manera determina da (o sea: de qué modo es, el modo como es) un objeto (p. e'., el hombre), en cuanto que no se conoce o se omite mentalmente alguna de sus perfecciones ("racional"); en otras palabras, en tales nociones, no conocer un objeto de manera determinada, es no conocerlo totalmente (= no conocer alguna perfección/del objeto).

Por el contrario., en la noción que transciende totalmente todas las cosas (en una palabra, en el "ente"):

a) como quiera que, de hecho, todo objeto, cualquiera que sea, participa de ella; es decir, porque, de hecho, la noción misma "que puede existir", es todas las cosas (aunque de manera indeterminada, confusa), no puede suceder que ella misma sea conocida, sin que lo sean también, por el mismo hecho, todos los objetos, cualesquiera que fueren, sin omitir ninguna de sus perfecciones (porque cualquiera de sus perfecciones, es también "ente"). Y, de hecho, es así: pues, concebida la noción de "ente" ("algo", "cosa", "lo que puede existir"), por ello mismo, quiera o no, tanto si lo advierto como si no lo advierto, he concebido todo lo que es "ente": todo objeto, sin que se pueda exceptuar uno solo, ya sea grande, ya sea pequeño; ya sea perfecto, ya imperfecto, - puesto que cualquier objeto, de hecho, es "ente", y no puedo excluir ninguno, porque, cualquiera que yo quisiera excluir, por pequeño o especial que fuera, sería también "ente". Por tanto, conozco incluso las mismas diferencias, porque' ellas, a su vez, totalmente son "ente"; de la misma manera que ocurre con la "extensión": dado que es todas las cosas (del orden de la extensión) de manera indeterminada, no puedo por menos de pensar, de. manera indeterminada, la misma "trimetralidad", "bimetralidad"... (el hecho o la condición de medir 3 metros, ó 2....).

b) Pero, al ser todas las cosas, de manera indeterminada, todas las cosas habrán de conocerse ciertamente (sin que nada quede omitido),sino sólo de manera indeterminada, en general, no en cuanto tal (cualquier objeto que sea, ya sea completo: Dios, substancia, ya sea parcial, diferencia: "a se", "ab alío", "per se"...); es decir, a la mente se le aparecerá o pondrá de manifiesto sólo esta nota: "ens", y no estas otras: Dios, criatura, substancia, "a se",'bblalio", "per se" (o, lo que es lo mismo: a la mente se le manifestará Dios como "entes", 'no como Dios; la criatura, como "ente", no como criatura; "a se", como "ente", no como "a se"...).

Por tanto, la transcendencia no impide, sino que reclama que las diferencias sean conocidas, de manera indeterminada, en el concepto de "ente".

En cuanto a este conocimiento indeterminado:

a) es una especie de abstracción; es decir, "conocimiento de algo (o sea, del "ente"), sin conocer (de manera determinada) aquellas cosas (o Sea, las diferencias) que con él realmente se identifican";

b) pero es una abstracción imperfecta: porque se conocen las diferencias de alguna manera; es decir, de manera indeterminada (pero, lo que es lo mismo: no es cierto que no se conozcan en absoluto);

c) por más que aparezca como omisión mental de alguna perfección (total) (parece como si, en Dios, estuviera omitiendo alguna de sus perfecciones: a saber, la "aseidad"; en la criatura, la "abaliedad"; en la substancia, la "perseidad"), de hecho, no se omite mentalmente perfección alguna, porque todo cuanto de perfección hay en la "aseidad" (la máxima perfección de existir "a se"), en la, "perseidad" (la perfección de existir "en sí")... lo conozco cuando estoy concibiendo el "ente", aunque de manera indeterminada y confusa. Mientras que la abstracción por la que conozco "hombre", de manera indeterminada, en el concepto de "animal", es omisión mental de alguna perfección del mismo hombre, es decir, de la "racionalidad", la cual, de ninguna manera, ni siquiera indeterminada, se contiene en el concepto de "animal";

d) es, por tanto, conocimiento confuso de toda la cosa, sin omitir ninguna de sus perfecciones: Indeterminación o confusión de toda la cosa.

En pocas palabras: La abstracción mediante la cual se obtiene la noción de "ente", es imperfecta.

Como consecuencia, en la contracción:

1) Ciertamente, en ella la mente aparece como añadiendo, alguna nota, alguna perfección (como cuando contraigo "ente" a "Dios", diciendo: "ente"-"a se"), y en tal medida es una composición, y por consiguiente, el objeto resultante aparece como un compuesto; es decir, que consta de dos nociones, de dos conceptos (Dios "ente" + "a se"; criatura "ente" + "ab alio"; substancia = "ente" + "per se") (como siciológica) .

2) Sin embargo, de hecho, no añade ninguna (nueva) perfección, porque tampoco en la abstracción, cuyo proceso inverso es la contracción, se había omitido ninguna perfección (mientras que en la contracción de "animal" mediante "racional", alguna perfección se añade a "animal"; a saber: aquella misma que había sido omitida en la abstracción: "racional").

3) Sino que sólo determina ahora más, o expresa, la perfección total de la cosa, conocida o asumida primeramente en la abstracción, de manera indeterminada, de suerte que:

a) El objeto que resulta de la contracción se halla en relación con el anterior objeto (ente) como elemento determinado a elemento indeterminado, como lo que está expreso respecto de lo que es confuso: aquello mismo que antes (en la abstracción) estaba (totalmente, pero) indeterminado, ahora se encuentra determinado; por eso, se llama también composición mediante una expresión mayor.

b) No está compuesto, en sentido metafísico; es decir, las dos notas de que se piensa que está compuesto ("ente" + "a se"; "ente" + "ab alío"), y de las cuales aparece compuesto a la mente (='composición lógica), no son dos naturalezas o perfecciones completamente distintas {según la razón) o grados de "ser", no se comportan entre sí como partes, ni siquiera en el orden de la mente, sino que son una sola naturaleza (o "quasi" naturaleza), es decir, una sola perfección, a saber: la de "ser", pero de manera determinada, de esta o de aquella manera; en otras palabras: dicho objeto (Dios, "ente 'a se"; criatura, "ente 'ab alío'") es simple, en sentido metafísico.

c) Por tanto, los géneros supremos ("ente 'a se", "ente"ab alio'", "ente 'per se'", "ente 'in ano") que convienen y difieren, entre sí, al ser cada uno de ellos simple, en sentido metafísico (según lo dicho en b), no poseen una perfección en la que convienen, y otra.- en la que difieren, sino que, en virtud de la misma perfección en la - que convienen, y otra en la que difieren, sino que, en/virtud de la misma perfección simplicísima de que constan, convienen y difieren, a la vez; convienen y difieren en y por su totalidad; es decir, son entidades primordialmente diversas; o sea: aquello ponlo que difieren ("a - se", "ab alio", "per se", "in ano"), no es una naturaleza, o una perfección extraña a la naturaleza por la cual convienen, sino que es ella misma, mas determinada, o un modo de ser de la misma, y por tanto, en ella, a la vez, convienen y difieren; en otras palabras: son entidades análogas.

En pocas palabras: La noción de "ente" se contrae, no mediante composición metafísica, sino mediante composición lógica; es decir, mediante una expresión mayor de la misma realidad conocida de manera indeterminada.

596.- Esta es la opinión que defendemos en la tesis, que dividimos en las partes siguientes:

1) La noción de "ente" se obtiene mediante abstracción imperfecta.

2) Es imperfectamente "una".

3) No se contrae mediante composición metafísica.

4) Se contrae mediante composición lógica, es decir: mediante una expresión mayor de la realidad conocida de modo indeterminado.

Toda la tesis viene, en realidad, a desprenderse de la transcendencia formal y total, del "ente", respecto de las diferencias: por ello, se dice al principio: "como consecuencia".

597.-Prueba de la tesis.-. 1ª parte.- *La noción de "ente" se obtiene mediante abstracción imperfecta.* Aquella noción se obtiene mediante abstracción imperfecta, en la cual las diferencias se conocen - de manera indeterminada. Es así que, en la noción de' "ente", las diferencias se conocen de manera indeterminada. Luego, la noción de "ente" se obtiene mediante abstracción imperfecta.

La Menor (a partir de la transcendencia del "ente"): porque las diferencias son "ente y por tanto, deben conocerse como "ente", o sea, de manera indeterminada.

598.- 2ª parte. *La noción de "ente" es imperfectamente "una".* Es imperfectamente "una" la noción que se obtiene mediante abstracción imperfecta.. Es, así que la noción de "ente" se obtiene mediante abstracción imperfecta. Luego, la noción de "ente" es imperfectamente "una".

La Menor: consta por la primera parte.
599.- *3ª parte.- No se contrae mediante composición metafísica.* Composición metafísica es aquella en que la razón que causa la con tracción, no incluye en sí la razón que va a ser contraída. Es así que esto ocurre en la contracción de la noción de "ente". Luego, la noción de "ente" no se contrae mediante composición metafísica.

La Menor (a partir de la transcendencia): porque la razón que causa 1ª contracción ("diferencia") es "ente".

600.- *4ª parte.- Se contrae mediante composición lógica, es decir:: mediante una expresión mayor de la misma realidad conocida de - manera indeterminada.*

1) Composición lógica es aquella en que la razón que causa la contracción no es una naturaleza o perfección extraña a 1ª noción que se va a contraer. Es así que, en la contracción de "ente", la razón que causa la contracción (diferencia) no es una naturaleza o perfección extraña a la razón que se va a contraer. Luego, la noción de "ente" se contrae mediante composición lógica.

La Menor (a partir de la transcendencia): porque la razón que causa la contracción (diferencia) es "ente", y lo es en su totalidad.

2) La composición lógica, o mediante una expresión mayor de la misma realidad, conocida de manera indeterminada, se da cuando el Objeto contraído se relaciona con el objeto que se va a contraer, como lo determinado a lo indeterminado, o como lo expreso a lo confuso. Es así que en la contracción de "ente", el objeto contraído se relaciona de esta manera con el objeto que se va a contraer. Luego, la noción de "ente" se contrae mediante composición lógica, o mediante una 'expresión mayor de la misma realidad, conocida de manera indeterminada.

La Menor: en efecto, los objetos contraídos (tales como "Dios" "criatura", "substancia") no se relacionan con el "ente" como perfecciones totalmente diferentes de él, sino que son la misma perfección de "ente" (la perfección de "ser"), sólo que más determinada; no son, pues, "ente" y algo más, sino la misma perfección de "ser" de esta o de aquella manera: lo mismo que la noción de "ente" exhibe de manera indeterminada ("lo que puede .existir"), dichos objetos lo exhiben de una manera determinada ("lo que puede existir" de manera necesaria ("a se"), o de manera contingente (ab alío)...

3) Se da la composición lógica en aquellas entidades entre - las cuales existe precisión no mutua imperfecta. Es así que, entre la noción de "ente" y las diferencias existe precisión no mutua imperfecta. Luego, la noción de "ente" se contrae mediante composición lógica.
La Mayor: consta por la definición de composición lógica (v. las Nociones).

La Menor (a partir de la transcendencia formal y total): puesto que las diferencias son "ente". Luego, no prescinden de "ente"; "en te", por su parte, no es (es decir, prescinde de) las diferencias: por tanto, se da precisión no mutua entre dichas entidades. Ahora bien, "en te" no es las diferencias (es decir, que prescinde de ellas), no porque éstas tengan en sí algo que no sea "ente" (o que prescinda del "ente".)… sino porque. son el mismo "ente", sólo que más determinado; en otras palabras, dicha precisión no mutua es imperfecta.

601.- Objeciones.- 1.- La noción en que no se conoce ninguna diversidad, es "una" perfectamente. Es así que, en la noción de "ente",` no se conoce ninguna diversidad (según la tesis). Luego.

Distingo la Mayor: es "una" perfectamente, en sentido psicológico, Concedo; en sentido lógico o metafísico, Niego.

2.- O en el concepto de "ente" se contienen las diferencias, o no se contienen. Es así que, en el primer caso, no es "uno", ni siquiera imperfectamente; en el segundo, es "uno", pero perfectamente. Luego, de ningún modo es "uno" imperfectamente.

Admito la disyuntiva, y elijo el primer miembro, que Distingo: se contienen en sentido determinado, Niego; en sentido indetermina do, Concedo. Contradistingo el primer miembro de la Menor.

3.- Un concepto que puede ser determinado por otro; prescinde de él perfectamente. Es así que el concepto de "ente" se determina mediante las diferencias. Luego.

Distingo la Mayor: si este otro concepto es una naturaleza extraña, o que no es transcendida por el concepto determinable, Concedo; de lo contrario, Niego.

4. La precisión tiene lugar omitiendo mentalmente alguna nota (o perfección).

Es así que la omisión mental de una nota es la abstracción perfecta. Luego, la abstracción (o precisión) es (necesariamente, y siempre) perfecta.

Distingo la Mayor: toda precisión, Niego; sólo alguna, Concedo.

5.- Prescindir es equivalente a no conocer. Es así que todo no-conocimiento es ausencia en la mente, u omisión de alguna nota u objeto. Luego.

Distingo la Menor: es omisión de algún objeto; es decir, de algo concebible, o concepto objetivo, Concedo; de alguna perfección ontológica, Subdistingo: si dicho concepto representa una perfección distinta de otra, Concedo; si sólo representa el modo determinado de una perfección, Niego.

6.- En tanto algo no se conoce del modo en que existe, en cuanto que en el conocimiento se omite alguna nota en la cual consiste el modo según el que existe. Es así que omitir alguna nota es omitir alguna perfección ontológica. Luego.

Distingo la Menor: en las entidades no transcendentes, Concedo; en las transcendentes, Niego.

7.- En la contracción de "ente" se da un doble concepto. Es así que, donde se da un doble concepto, allí se da verdadera composición de partes, o metafísica. Luego.

Distingo la Mayor.: se da un doble concepto, formal o subjetivo, Concedo; objetivo, Subdistingo: en sentido adecuado, o perfectamente distinto, Niego; en sentido inadecuado, o imperfectamente distinto, Concedo; en otros términos: distintos, a manera de dos perfecciones di versas, Niego; a manera de "una" perfección y de un modo de ser de la misma,-o la misma perfección, más determinada, Concedo.

8.- El concepto que se contrae mediante una expresión mayor del modo, debe contener dicho modo. Es así que el concepto de "ente" - no puede contener ningún modo. Luego.

Distingo la Mayor: debe contener dicho modo, de manera indeterminada, Concedo; de manera determinada, Subdistingo: si la contracción se hace mediante análisis, Concedo; si no se hace así, Niego.

9.- Lo que es más común se hace menos común, adquiriendo un grade de esencia más determinado. Es así que dicho grado no puede adquirirse mediante una expresión mayor. del misma concepto. Luego.

Distingo la Menor: mediante una expresión mayor que sea la - mera definición de dicho concepto, Concedo; que-sea una determinación mayor de dicho concepto indeterminado, Niego.

10.- La "perseidad" no añade nada al "ente". Es así que si no le añade nada, no se puede decir que lo contrae. Luego.

Distingo la Mayor: no añade nada, en cuanto naturaleza o perfección extraña, Concedo; en cuanto modo de ser del mismo o mayor determinación de el, Niego.

602.- Escolio 1.- *Sobre la fórmula: "la razón de "ente" con-tiene las diferencias, no en cuanto tales, sino en cuanto 'entes'".* Como ya vimos en la tesis 19, esta fórmula tiene el siguiente sentido verdadero: en la noción de "ente" se conocen las diferencias, no en cuanto tales, sino en cuanto entes. También podría tener este sentido: del objeto total, que es la diferencia, la noción de "ente" no representa más que una parte o aspecto, omite de ella alguna perfección (a saber: la "taleidad"), no la representa totalmente, sino tan sólo parcialmente (a la manera como "animal" no representa totalmente "hombre" sino parcialmente; es decir, omitida la racionalidad, y por eso se dice que lo contiene, no en cuanto tal, sino en cuanto "animal"). Pero este sentido es falso, porque las diferencias, también en cuanto/tales, son "ente": en efecto, nada hay en la diferencia que no sea "ente"; por tanto, deben totalmente ser representadas o contenidas. Por tanto, en este sentido, la noción de "ente" contiene las diferencias, también en cuanto tales, porque las representa totalmente, en cuanto a aquello que son, sin que quede omitido nada de ellas, ni siquiera la misma "taleidad".

Pero, como quiera que las representa (de manera total, desde luego, pero) indeterminada, en la mente se sigue este efecto: que las conoce en cuanto "entes", y no en cuanto tales; es decir, que, a la mente sólo se le representa esta nota: "ente", y no esta otra: "a se", "per se"...; lo que basta para que se diga, sin más, que no las contiene, en cuanto tales; porque, en la forma corriente de hablar, e incluso en la filosófica, no se dice que una noción, o concepto, contiene un objeto en cuanto tal, cuando lo contiene de manera total, sino cuan do lo contiene de manera total y determinada. Por lo demás, esto quedará aún más claro, declarada la misma analogía del "ente".

603.- Escolio 2.- *La contracción mediante una expresión mayor.-* Como hemos visto en la tesis, de hecho, la composición lógica es una contracción mediante una expresión mayor; pues en ella, el objeto que resulta de la contracción se relaciona con la noción que va a con-traerse como lo determinado a lo indeterminado, o como lo expreso a lo confuso. Esta última fórmula significa exactamente lo mismo que la primera, y por tanto, si aparece en ella algo de obscuridad o ambigüedad, su sentido hay que determinarlo mediante la primera, que es más clara y más cierta; pero lo que no hay que hacer es forzar la primera para - tomar el sentido de la segunda, que podría ser incierto, e incluso falso. Y así, por la tesis 19, queda asentado, como algo plenamente cierto que los diversos objetos no se conocen, en el concepto de "ente" en cuanto tales, de ninguna manera, ni clara, ni obscura. Así pues, cuando se afirma que, en la contracción, el objeto contraído se relaciona con el concepto o coro la noción de "ente", como lo determinado a lo indeterminado, no se pretende significar más que este hecho: que el objeto contraído (Dios, criatura, substancia, accidente), es la misma perfección que resplandece en la noción de "ente", sólo que más determinada, sea cual fuere el modo según el cual yo he llegado a su conocimiento (se entiende que es al conocimiento del objeto contraído. Pero no decimos que vengamos a conocer dichos objetos, en cuanto tales (o que hacemos su contracción) como llevando a cabo el análisis de dicha noción de "ente", y sacando a luz, de esta forma, aquellos elementos que ya estaban contenidos, como tales, en ella. Efectivamente, esto como ya se dijo en la tesis primera no puede hacerse; es decir, no puede ponerse de manifiesto, como tal, aquello que, como tal, no se contiene en ninguna parte. Luego, la fórmula: "contracción mediante una expresión mayor", no puede significar que los objetos contraídos o las diferencias se ponen de manifiesto en el concepto de "ente" mediante el análisis del mismo concepto de "ente". Como tampoco la fórmula: "el objeto contraído se relaciona con el concepto de "ente" como lo determinado a lo indeterminado" significa dicha afirmación. En una palabra: ninguna de las dos fórmulas significa ni expresa de qué modo llegamos nosotros al conocimiento de los diversos

objetos (o, lo que es lo mismo: "diferencias"), más que, todo lo más, de manera negativa; es decir, no mediante análisis, sino que más bien significa de qué modo se relacionan tales objetos con la noción de "ente", que es la relación ontológica entre dichos objetos y la noción de "ente".

En cuanto a la cuestión sobre cómo llegamos al conocimiento de los objetos en cuestión, o de las diferencias, hay que decir que es totalmente extraña a la tesis. Podemos resumirla en pocas palabras: cada uno de los objetos (o "diferencias") lo conocemos, como tal, del modo propio que se indica, tanto en Psicología, como en las demás disciplinas propias: así, a Dios, como tal (o, lo que es lo mismo: a se), lo conocemos por las cosas, creadas; a la criatura, a partir de la consideración de las cosas, en las cuales percibimos su contingencia e in suficiencia respecto de la propia existencia; a la substancia, la conocemos a partir de la consideración de las mutaciones reales... Y, después de haber conocido, de esta manera, dichas cosas, si las comparamos con la noción de "ente", vemos que todas ellas se relacionan con esta última como lo determinado a lo indeterminado, y esto es únicamente lo que se pretende significar con la citada fórmula: "el 'ente' se contrae mediante una expresión mayor". Pero ya advertimos al comienzo de esta cuestión sobre el concepto de "ente", que nosotros damos por supuesta la existencia, así como el conocimiento, de los diversos "entes", y que, de ninguna manera, pretendemos en estas tesis explicar de qué modo, a partir del conocimiento de la noción de "ente", llegamos a conocer los diversos objetos. Nuestra consideración, a lo largo de estas tesis, evidentemente no puede ser psicológica, sino metafísica.

Así pues, esta fórmula: "contracción mediante una expresión mayor", no puede utilizarse, por nuestra parte, en el sentido expuesto anteriormente, de contracción mediante análisis, ya que esto nos lo impide la abstracción establecida en la tesis primera, a la que responde y está proporcionada la contracción. Pero puede, en cambio, ser utilizada y, de hecho, es utilizada por otros; como son los "Tomistas", y, en verdad, que con plena lógica; pues, como quiera que según hemos dicho la contracción debe corresponder a la abstracción, y ellos establecen una abstracción tal (o más bien, ausencia de abstracción) que, en ella, los diversos objetos, o las "diferencias", en cuanto tales y formalmente, se contienen en el concepto de "ente", como consecuencia de todo ello, la contracción consistirá en que se conozcan con mayor claridad, o se pongan de manifiesto, una vez realizado el análisis de la noción de "ente", aquellos elementos o entidades que ya se incluían, como tales y formalmente, en dicha noción. Y esto es lo que ellos pretenden significar con la fórmula: "el 'ente' se contrae mediante una expresión mayor". Por lo cual, como puede verse:

a) Por más que, a veces, se utilice exactamente la misma fórmula por una y otra escuela, "tomista" y "suarista", el sentido es completamente distinto; y nada tiene de particular, como quiera que la contracción responde a la abstracción, y ésta última es totalmente distinta en cada una de las dos escuelas.

b) Rechazada ya en la tesis primera la, opinión "tomista" 'de la abstracción del "ente", queda rechazada, por el mismo hecho, la opinión de la contracción correspondiente (es decir, mediante análisis); por esta razón, en esta tesis no había motivo para que nos preocupásemos de rechazar dicha opinión.

604.- Escolio 3.- *La precisión no-mutua entre "ente" y las "diferencias".*

A veces, se procede a rechazar la opinión "suarista" sólo por esta razón: porque establece la precisión no-mutua entre "ente" y las "diferencias", siendo así-que no se da. Respecto de lo cual hay --que notar lo siguiente:

a) Suárez nunca utiliza tal fórmula.

b) No pocos "suaristas" (Lossada, Urráburu, Delmas, Dávila, Hellín...), ciertamente la emplean, pero la entienden, no de cualquier clase -como, por ejemplo, la que existe entre el género y la especie-, sino totalmente especial; es decir, imperfecta, y por tanto, de una índole totalmente distinta a aquella que se da entre el género y la especie, que, por lo demás, suele entenderse la mayoría de las veces, cuan do se habla de precisión no mutua; lo cual, aunque no lo declaran explícitamente cuando tratan de la precisión, consta en forma suficiente de las afirmaciones que hacen al tratar de la transcendencia y de la contracción. Por eso, con el fin de evitar confusiones, distinguimos más convenientemente una precisión no-mutua doble: perfecta e imperfecta.

605.- Escolio 4.- *"Diferencias del ente" y "entes completos".* Según todo cuanto hemos dicho y probado, sobre todo en la tesis sobre la transcendencia, una diferencia "cualquiera incluye ya en sí misma - el "ente"; es decir, el "a se" = "ente" + "a se"; el "per se" = "ente" + "per se". Ahora bien, esto mismo lo son también Dios("ente 'a se") y la substancia ("ente 'per set"); por eso, de por sí, son lo mismo, incluso en sentido metafísico, "a se" y Dios, "per se" y substancia, y tan sólo se diferencian "por el modo de concebir, como "quod" o como - "quo", como Dios y Deidad; porque, en la realidad, propiamente no hay "qui" ni "quo", sino solamente "quod"; pero nuestra mente, como no puede explicar lo simple sino al modo de lo compuesto, se sirve de tales modos de concebir" (Suárez, DM, 2, s.6, n. 12.).

TESIS 22.- ***La noción de "ente", respecto de los géneros supremos, es análoga, con analogía de atribución intrínseca, y también con analogía de proporcionalidad, en sentido amplio, no en sentido estricto.***

606.- Nexo.- Probada la unidad imperfecta de la noción de "ente", ahora vamos a determinar su analogía, que decimos de atribución intrínseca.

607.- Nociones.- Analogía de atribución: tiene lugar cuando la razón significada por el mismo nombre, se da, primaria y perfectamente, en un analogado, mientras que en el otro (o en los demás) se da secundariamente, y por relación con aquél. Este es el que recibe el nombre de analogado principal, los demás son simples analogados.

a) *Analogía de atribución extrínseca:* si la razón análoga se da intrínsecamente sólo en el analogado principal; en los demás, no, si bien se les atribuye el nombre que la significa, debido a la relación extrínseca (p. e., de causa, designo) en que se encuentra con el analogado principal. Así, la razón de sano es análoga con analogía de atribución extrínseca, respecto de animal y de medicina, pues dicha razón de sano se da intrínsecamente sólo en "animal", no en "medicina". En esta última sólo seda la virtualidad causativa de la sanidad.

b) *Analogía de atribución intrínseca:* si la razón análoga se da intrínsecamente en todos los analogados. Así, la analogía que posee la razón de "ente" respecto de Dios y la criatura, de la substancia y el accidente.

Analogía de proporcionalidad: es la conveniencia, a la vez que la disconveniencia en algún término (razón, forma), debido a una semejanza imperfecta de proporciones; es decir: tiene lugar cuando un término se atribuye a varios objetos, debido a una semejanza imperfecta de proporciones.

Proporción: es la relación entre dos términos.

a) *Analogía de proporcionalidad extrínseca:* si la razón significada por el nombre que es común, se da intrínsecamente sólo en un analogado, y en los otros no, sino que el nombre en cuestión se atribuye a éstos últimos debido a una semejanza proporcional. Así, la analogía que existe entre la risa del hombre y la risa del prado: se trata de un caso de analogía de proporcionalidad, porque, lo que es la risa al (rostro del) hombre, es el verdor y la hermosura al prado:

$$\frac{\text{risa}}{\text{hombre}} = \frac{\text{verdor}}{\text{prado}}$$

es analogía de proporcionalidad extrínseca: porque la razón significada por el nombre (risa) se encuentra intrínsecamente sólo en el hombre, pero no en el prado.

b) *Analogía de proporcionalidad intrínseca:* si la razón significada por el nombre que es común, se da intrínsecamente en todos los analogados. Así, la analogía entre la ciencia divina y la ciencia humana; es a alogía de proporcionalidad, porque: lo que es la ciencia divina a Dios, es la ciencia humana al hombre:

$$\frac{\text{Ciencia divina}}{\text{Dios}} = \frac{\text{ciencia humana}}{\text{hombre}}$$

es analogía de proporcionalidad intrínseca: porque la ciencia, en cada uno de los. dos analogados, Dios y el hombre, se halla intrínsecamente.

α) *En sentido propio*: si en todos los analogados se da relación entre los términos, ya sea real, ya sea,' al menos, de razón con fundamento (por lo menos, imperfecto) en la realidad. Ahora bien, podremos decir que existe relación de razón si (supuestas las demás condiciones), existe distinción de razón, al menos, con fundamento imperfecto en la realidad, entre los términos. Así, en el ejemplo anterior-mente expuesto sobre la ciencia de Dios y la del hombre.

β) *En sentido impropia o amplio*: si no se da en todos los analogados una relación, ya sea real, ya sea, al menos, de razón con fundamento imperfecto en la realidad. Así, si establecemos la siguiente analogía de proporcionalidad: la criatura es a su "ser" lo que Dios es al suyo propio. Porque, a pesar de que en uno de los miembros (la criatura), se tiene,, al menos, relación de razón entre su esencia y su existencia, en Dios, sin embargo, no se da ninguna relación de razón, porque falta la, distinción de razón, aun con fundamento imperfecto en la realidad, entre la esencia de Dios y su existencia.

608.- Estado de la cuestión.- Establecida la analogía del "ente" como cosa cierta y común, en la tesis 18, nos planteamos ahora el problema de su determinación; es decir, si dicha analogía es de atribución o de proporcionalidad.

609.- Opiniones. *1) Suárez* sostiene que la analogía es, de atribución intrínseca.

2) *Los "tomistas"* sostienen que la analogía es de proporcionalidad intrínseca. En cuanto a la analogía de atribución intrínseca, unos no la admiten, ya que piensan que es algo contradictorio (en efecto, si algo se atribuye a alguien, es porque en él no se da); otros, en cambio, sí que la admiten, además, pero, supuesta la analogía de proporcionalidad (así, Arnou, Dezza, el Ferrariense, Blanche, Ramírez, Fabro).

Esta opinión se resume en los siguientes puntos:

a) Dios, la criatura, la substancia, el accidente son algo que puede existir, cada una de dichas entidades, a su manera:

b) es decir, son (o.: poseen) una esencia ("algo que puede...") a la que conviene la existencia (el "ser"), o que tiene alguna ordenación, capacidad, proporción o relación a la existencia; cada una de dichas entidades, a su modo: Dios, por necesidad; la criatura; de modo contingente..., es decir, de suerte que en ésta* (la criatura), la existencia es acto "recepto" que adviene realmente a la esencia, mientras que en Dios, no, ya que es acto puro subsistente.

c) Dichas entidades son entre sí semejantes, con semejanza imperfecta; es decir, con semejanza, no de las esencias entre sí, ni de las existencias entre sí, sino de la relación que existe entre ellas.

Así, que Dios es semejante a la criatura, quiere decir: que la esencia divina se relaciona con su existencia de modo semejante a como la esencia de la criatura se relaciona con su propia existencia:

$$\frac{\text{esencia divina}}{\text{existencia divina}} = \frac{\text{esencia de la criatura}}{\text{existencia de la criatura}}$$

es decir, tienen relación o proporción semejante a la existencia ("ser'), son semejantes proporcionalmente.

d) Esta semejanza imperfecta de las relaciones con la existencia, se expresa con esta única palabra: "ente"; a la cual, por tanto, corresponde: no una razón, un concepto, una forma (o "quasi forma), que se concibe hallarse en las cosas, sino las mismas cosas; es decir: Dios, la criatura, la substancia, el accidente, pero no de cualquier manera, sino en cuanto relacionándose proporcionalmente, o en cuanto semejantes proporcionalmente,

e) Y, en tal medida, corresponde una razón; es decir, una, no "simplíciter" (de otro modo, no se evitaría la univocidad), sino proporcionalmente, y así se evita tanto la multiplicidad como la equivocidad. O también puede decirse que es: razón "simplíciter" diversa, y "secundumquid" una.

f) Por tanto, el nombre o el término "ente" es análogo con analogía de proporcionalidad intrínseca, o sea: conviene a los inferiores con semejanza proporcional.

Los Autores citados establecen esta opinión porque juzgan que por encima de todo, es menester salvar la diferencia existente entre Dios y las criaturas; diferencia que no creen suficientemente sólida, si se da una noción verdaderamente "una" que se predica de Dios y de las criaturas.

610.- Nuestra opinión.- Con la opinión "suarista" afirmamos que la razón de "ente" es análoga, con analogía metafísica de atribución intrínseca, respecto de los géneros supremos; juzgamos, en cambio, que, no hay analogía de proporcionalidad intrínseca, si se toma en sentido estricto; es decir, en cuanto verdadera semejanza de proporciones. Si la hay, siempre y cuando se admita en sentido amplio; pero, en realidad, no es otra cosa más que la misma analogía de atribución; pero, en realidad, no es otra cosa más que la misma analogía de atribución, concebida de otra manera.

611.- Prueba de la tesis.- *1ª parte.- La razón de "ente" es análoga, con analogía de atribución intrínseca respecto de los géneros supremos.*

Decimos que es análoga, con analogía de atribución intrínseca,'aquella noción que conviene intrínsecamente a varios; pero aúno, le conviene en forma primaria, absoluta, y perfecta, mientras que a los demás les conviene sólo en forma secundaria, por relación o proporción con aquél, y de manera imperfecta.

Es así que la razón de "ente" conviene de esta manera a los géneros supremos.

Luego, la razón de "ente" es análoga, con analogía de atribución intrínseca, respecto de los géneros supremos.

La Menor: a) En cuanto a Dios y la criatura: Dios esencialmente es "ente", la criatura esencialmente es "ente". Luego a uno y otro la razón de "ente" les conviene intrínsecamente.

Pero Dios esencialmente es "ente 'a se", y por tanto, es "ente", en sentido primario, y absoluto, sin ninguna dependencia de otro, y con perfección infinita, tal como se prueba en Teodicea. La criatura, en cambio, es esencialmente "ente 'ab alío"; es decir, con dependencia del "ente 'a se", no sólo en/cuanto a la existencia, sino también en cuanto a la misma posibilidad, tal como se demuestra en la tesis de los posibles; por consiguiente, es "ente" finito, imperfecto.

b) En cuanto a la substancia y el accidente: La substancia esencialmente es "ente"; el accidente, esencialmente es "ente". Luego, a uno y otro la razón de "ente" les conviene intrínsecamente.

Pero la substancia esencialmente es "ente 'per se'", de manera primaria y absoluta, sin ninguna dependencia del accidente; el accidente, en cambio, esencialmente es "ente 'in alío'", es decir, en la - substancia, de la cual esencialmente es determinación. Luego, el, accidente no existe más que en dependencia de la substancia, y por consiguiente, de manera imperfecta.

612.- *2ª parte.- La razón de "ente" no es análoga, con analogía de proporcionalidad intrínseca, en sentido estricto.* La analogía de proporcionalidad intrínseca, en sentido estricto, supone en los analogados distinción, o bien real, o bien, al menos, de razón con fundamento imperfecto en la realidad entre los términos de las proporciones. Es así que tal distinción no se da en los géneros supremos. Luego, la razón de "ente" no es análoga con analogía de proporcionalidad intrínseca, en sentido estricto, respecto de los géneros supremos.

La Mayor: véanse las Nociones.

La Menor: puesto que en un solo miembro -Dios-, no se da ninguna distinción, ni real ni de razón con fundamento en la realidad entre los términos de dicha relación; a saber: su esencia y su existencia.

613. *3ª parte.- La razón de "ente" es análoga, con analogía de proporcionalidad intrínseca, en sentido amplio.* Se da analogía de - proporcionalidad intrínseca, en sentido amplio, cuando en todos los analogados existe, desde/luego, una razón intrínseca, pero en cada uno de ellos se verifica de modo proporcional o proporcionado a la propia naturaleza; es decir, según la naturaleza de cada uno. Es así que esto ocurre en la razón de "ente" respecto de los géneros supremos. Luego, la razón de "ente" es análoga con analogía de' proporcionalidad intrínseca, en sentido amplio.

La Mayor; en Vital caso, no hay estricta proporcionalidad, porque ésta consiste en la semejanza imperfecta de dos o/de varias proporciones, que aquí no se supone que existe.

La Menor: pues, en verdad, en virtud de la misma analogía metafísica, la razón de "ente" no conviene a los géneros supremos exacta mente de la misma manera, sino a cada uno de manera peculiar; es decir, de manera acomodada (proporcionalmente) a la naturaleza de cada uno: a Dios, de manera infinita y necesaria; a la criatura, de manera contingente y finita; a la substancia, con suficiencia de permanecer "en sí"; al accidente, con insuficiencia intrínseca de entidad, y necesidad de un sujeto de inhesión. Pero con esto, es fácil ver que ninguna analogía es de proporcionalidad verdadera y estricta, ya que en cada miembro no se establece relación alguna entre dos términos, sino que es la misma - analogía de atribución intrínseca, expresada de otra manera.

614.-Objeciones.- 1.- Si la razón de "ente" fuera análoga, con analogía de atribución, las cosas creadas habrían de definirse por Dios. Es así que las cosas creadas no se definen por Dios. Luego.

Distingo la Mayor: si fuera análoga, con analogía de atribución extrínseca, Concedo; con analogía de atribución intrínseca, Niego. Distingo el Consecuente.

2.- Mediante la analogía de atribución, algo se atribuye a alguien. Es así que si se atribuye, es porque en él no se encuentra. Luego, la analogía de atribución no puede ser intrínseca, sino que siempre ha de ser extrínseca.

Distingo la Mayor: si "ser atribuida" significa dar al sujeto lo que éste no tiene, Concedo; si significa, o bien, darle lo que no tiene (anal. extrínseca), o bien haber en él algo, pero recibido y por dependencia de otro, Niego. Distingo el Consecuente.

"¿Qué puede haber tan tuyo como tú, y qué puede haber, al mismo tiempo, tan no-tuyo como tú, si aquello mismo que eres, es de otro distinto de tí?" (S. Agustín).

(Pueden verse más objeciones en la tesis 19, sobre la unidad de la noción de "ente", que ha de darse por supuesta en la analogía de atribución intrínseca).

615.- Escolio 1.- El sentido último de la unidad imperfecta del concepto del “ente”, y de su conciliación con la transcendencia.

Así aparece, en fin, el sentido ultimo de la unidad imperfecta de la noción de "ente", y cómo se concilia con la transcendencia, sobre todo si la cuestión se considera en la fórmula acostumbrada: el concepto de "ente" no contiene las diferencias, en cuanto tales,:"sino en cuanto "entés".

Pues ésta afirmación, o se hace del concepto formal o del concepto objetivo.

1) *Si la afirmación se hace de]/concepto formal*: entonces, según la naturaleza del concepto formal, el sentido es: el concepto formal de "ente" representa las diferencias (totalmente claro está, debido a la transcendencia, y por tanto, en este sentido, también en cuanto tales, pues la "taleidad" es "ente", pero imperfectamente: es una imagen (intencional) que refiere el objeto (las diferencias), totalmente, por supuesto, y sin omitir nada de ellas, pero imperfectamente: es una semejanza imperfecta; y el efecto que se produce en lamente, de esta representación mediante una semejanza imperfecta, es que las diferencias no se conocen en cuanto tales, sino únicamente como "ente". De la misma manera que si un cuadro pictórico me está refiriendo a todo Pedro, desde luego, sin dejar parte alguna de su cuerpo, pero con los rasgos ligeramente cambiados; entonces, diré que conozco, desde luego, a todo Pedro, pero no en cuanto tal.

2) *Si la afirmación se hace del concepto objetivo:* entonces, según la naturaleza del concepto objetivo, el sentido es esta nota o este objeto: "ente" no es semejante perfectamente a las "diferencias": se asemeja, por supuesto, a ellas en la integridad de las mismas (y no sólo a una parte de ellas, porque nada hay en las mismas que no sea "ente"), pero no perfectamente; es decir, ocurre en dicha nota, o en el objeto "ente", lo mismo que ocurría con aquella imagen mental (el concepto formal, considerado como imagen); a saber: que no es semejante perfectamente a las "diferencias": cuyo efecto en la mente es que, conocida esta nota, o este objeto "ente", no se conoce esté otro objeto: "a se", "ab alío", "per se". . . ,` .en cuanto tal y como es así, sino únicamente en cuanto "ente".

616.- Escolio 2.- *La continencia de los inferiores o de las "diferencias", y la analogía.* La analogía de un concepto se dice que - depende de que contenga (de manera indeterminada) las diferencias. Esta continencia no hay que imaginarla a manera de una continencia material, como una cosa material se incluye en otra. Tal género de continencia no sólo no es conforme a la realidad, pues se trata de la unidad misma del "ente" y, por consiguiente, la analogía, como quiera que el "ente", por el hecho de haber "diferencias" en él, se tornaría múltiple, y por tanto, equívoco. Además, carecería de sentido añadir después de manera indeterminada, pues no se entiende. qué puede ser que se contenga la entidad de una cosa, pero de manera indeterminada, no clara y me dio obscura: lo cual ciertamente lo afirman los "Tomistas"; pero., según vimos, en la misma medida en que lo afirman, queda dañada la analogía del "ente", cediendo el paso a la multiplicidad y equivocidad.

El que las "diferencias" se contengan, pues, de manera indeterminada en el concepto de "ente", no es otra cosa -si se trata del - concepto formal de "ente"- sino que ellas están, representadas en el concepto formal de "ente", pero no mediante una semejanza perfecta. Y, si se trata del concepto objetivo, quiere decirse que esta nota, u objeto, es de tal naturaleza que es semejante, con semejanza imperfecta, a las "diferencias" (y, por consiguiente, a los "entes" completos). De aquí se sigue que ambos conceptos, formal y objetivo, se. relacionan con las "diferencias" y con las cosas diversas, como una imagen semejante,, con semejanza imperfecta; es decir, son análogos.

De aquí surge lo que, a veces, se objeta en contra de la opinión "suarista": "Dicha ordenación o relación diversa a los "inferiores", o se contiene en el concepto de "ente", o no se contiene. Si lo primero, impide verdaderamente la analogía, pero, al mismo tiempo, impide la unidad del concepto de "ente", que Suárez defiende. Y si lo, segundo, se reduce a la "nada", como quiera que,, fuera del "ente":, no hay nada, debido a la transcendencia del 'ente', y no impide la univocidad del mismo 'ente'".

Respuesta: La citada ordenación o relación diversa a los "inferiores" no puede contenerse en el concepto de "ente" si no se contienen también las "diferencias"; y, por una parte, tiene razón, toda vez que las "diferencias" son las que producen la diversidad. Pero el que las "diferencias" se hallen o estén contenidas en el concepto de "ente" no hay que entenderlo de una manera puramente material, lo que impediría la unidad del concepto de "ente", y por consiguiente, la analogía;, sino intencionalmente; es decir, a la manera como una imagen contiene las cosas, o sea, de manera representativa; y todavía esta continencia, intencional no puede ser mediante una semejanza perfecta, o mediante identidad, lo cual nuevamente daría al traste con la unidad del concepto y con la analogía, poniendo en su lugar la equivocidad, sino que tiene que ser mediante una semejanza imperfecta, tal como lo afirma la opinión "Suarista". Con lo cual:

a) Se tiene la unidad del/concepto (pues no se conoce más que una nota: "ente");

b) esta unidad es imperfecta (ya que en dicha nota se conocen las diferencias, de manera indeterminada);

c) y, por consiguiente, dicha noción es análoga, porque se relaciona con sus "inferiores" según una semejanza imperfecta.

617.- Conclusión. - Como consecuencia de la tesis que hemos probado, una es la capacidad de Dios para existir, otra la de la criatura, otra la de la substancia, y otra la del accidente. En la misma capacidad para existir, convienen, a la vez, y difieren. En otras palabras:

Las entidades diversas, en cuanto diversas, son semejantes. De todo ello, ya se ve clara la solución del problema de lo Uno y lo Múltiple; en efecto, como quiera que las cosas convienen en el "ente", se explica la unidad, y cabe la posibilidad de conocer a Dios a partir de las cosas creadas, evitándose así el Agnosticismo. Pero, como las cosas, a la vez, difieren en el "ente", se explica la multiplicidad o diversidad, tanto numérica (con lo que se evita el Monismo), como específica, y así se evita el Panteísmo y el Antropomorfismo pues en la misma conveniencia entre Dios y el hombre, se pone algo de disconveniencia, con lo cual se pone a salvo la necesaria e infinita distancia entre el Ente increado y los "entes" creados.

618.- *Esquema general de las tesis sobre la analogía del "ente"*

1.- La noción de "ente" transciende, formal y totalmente, (incluso) las mismas diferencias.

2.- Luego se obtiene mediante abstracción imperfecta, siendo por tanto, "una", con unidad imperfecta.

3.- Luego, se contrae, no por razones extrañas a la misma, sino mediante una determinación mayor, o expresión de sí misma.

4.- Luego, se encuentra en los "inferiores" diversificada en si misma; luego no es totalmente la misma en ellos, sino que, a la vez, es la misma y diversa; es decir, es análoga.

Conclusión de la Segunda Parte del Libro Primero

619.- A lo largo de esta segunda parte, hemos considerado la1 división suprema del "ente" en "Ente increado" y "ente creado". Fruto; de todo este trabajo ha sido el conocimiento de la relación entre Dios y la criatura. Tal relación se nos ha manifestado en un doble estrato o nivel ontológico y lógico. En sentido ontológico, Dios y la criatura se han manifestado como, a, la vez, unidos y separados por los predicados: "ente 'a se" "ente' 'ab alio"; necesario contingente; infinito - finito; el Mismo "ser" - algún "ser" subsistente en alguna esencia, al menos, distinta con distinción de razón.

En sentido lógico, estas diferencias han adquirido su sentido verdadero a la luz de la teoría de la analogía del "ente", en que - la razón misma de "ente" aparece diversificada; con lo cual se pone del manifiesto hasta que punto dichas diferencias son esenciales y "primarias", como quiera que afectan a la misma razón común de conveniencia.

El conjunto de esta doctrina Puede exponerse en la siguiente forma esquemática:

NATURALEZA DEL ENTE CREADO

